TEOLOGIE ISTORICĂ
Colecţie fondată de cardinalul Daniélou
şi dirijată de Charles Kannengiesser

38

MAXIM MĂRTURISITORUL

MILOSTENIA: DEVENIRE DUHOVNICEASCĂ SAU POSIBILITATE DE ÎNDUMNEZEIRE A OMULUI

Juan Miguel Garrigues

Prefaţă de M. J. le Guillou
Traducere din franceză în limba română de Radu Toderescu

Edition Beauchesne

Paris

Întru pomenirea lui Vladimir Soloviov, un mărturisitor a Dumnezeu-umanităţii şi a Bisericii nedivizate, după cum a fost ea nedivizată după moartea sa, care a survenit în 13 august 1900, ziua aniversării martiriului său.

După Hristos, acel Dumnezeu Care este dat şi omului care caută.
Hans urs von Balthasar

CUPRINS

Prefaţă
Abrevieri
Bibliografie

Etapele mărturisirii

Monahul
Cel care greşeşte
Teologul
Mărturisitorul
Martirul

Metamorfozele îndumnezeirii

1. Îndumnezeirea ca şi împlinire a naturii umane în Dumnezeu

    a. Finalitatea extatică a naturii faţă de Binele absolut

Evagrie: meditaţie îndumnezeitoare a duhului
Grigorie de Nyssa: meditaţie îndumnezeitoare libertăţii
Pseudo Dionisie: meditaţie îndumnezeitoare a fiinţei
Limitele finalităţii naturii în procesul de îndumnezeire

2. Inovaţia naturii în felul ei de a exista

Ontologia paradoxală a tainei lui Hristos
Noul fel de a exista al Persoanei lui Hristos

3. Îndumnezeire ca şi adopţie personală a omului în stadiul de filiaţie

    a. Compenetrarea acţinilor umane şi dumnezeieşti în libertatea filială

Noua naştere baptismală în Duhul
Libertatea măreaţă a fiilor lui Dumnezeu
Consumarea pascală a filiaţiei
Persoana Fiului, cap al noii umanităţi

b. Comuniunea voinţelor umane şi a celei dumnezeieşti în Fiul lui Dumnezeu făcut om

Voinţa: putere naturală şi determinare personală
Modul de acţionare al voinţei în Hristos
Ascultarea Fiului, mijloc dumnezeiesc de convertire

4. Îndumnezeirea ca şi venire în om a iubirii trinitare

a. Filatropia: devenirea umană a lui Dumnezeu

Bunătatea lui Dumnezeu şi iubirea trinitară
Iubirea omului, termen al Sfatului Trinitar
Teurgismul natural şi teandrismul personal
Asumarea naturală şi kenoza ipostatică
Ireductibilitatea Persoanelor trinitare la simpla esenţă dumnezeiască

b. Milostenia: devenirea dumnezeiască a omului

Patima de sine, matrice a păcatului
Milostenia, patimă pentru alţii
Milostenia, modul de existenţă dumnezeiesc
Milostenia, identificare a Fiului lui Dumnezeu ca şi martir
Milostenia, naştere eshatologică în viaţa trinitară

PREFAŢĂ
Despre Maxim Mărturisitorul († 13 august 662)
Lui Vladimir Soloviov († 13 august 1900)

Probabil că aceasta nu este o prefaţă, ci un fel de „discurs programatic” teologic creat pentru a denunţa apărarea operei părintelui Juan Miguel Garrignes despre Maxim Mărturisitorul.

Într-un moment în care aventurile teologice şi-au arătat indigenţa lor doctrinară, opera prezentă ne poate restitui tematica catolică a dogmei, acea a unei mai mari vecinătăţi a marii tradiţii catolice atât orientată cât şi occidentală.

Cincizcişicinci de ani de confruntări între gândirea orientală şi cea occidentală ar fi putut crea armonii şi diferenţe, totuşi aceşti ani nu au făcut decât să amâne o anumită conlucrare prin care tradiţia occidentală şi cea orientală s-au bucurat în persoana celor doi martori ai ei cei mai importanţi: Maxim şi Toma de Aquino. Am putea spune că este adevărat, unul este predecesorul şi comemoratorul celuilalt. Deşi nu atât de bine, al doilea a adunat în sine şi a sistematizat: calea cea mai fundamentală a primului şi inteligenţa teologică a operei sale care se presupunea că are un fel de plan patristic, cât se poate de special maximian şi care a fost descoperit prin întoarcere de la Sfântul Ioan Damaschinul.

În acest duh, am putut să ne dirijăm mai multe munci de cercetare care ne-au fost accesibile şi care ne-au oferit o înţelegere deosebită a lui Maxim prin: P. Alain Riou cu lucrarea sa *Monada şi Biserica după Maxim Mărturisitorul (1973),* a lui Christoph von Schönborn, *Sofronie al Ierusalimului (Paris, 1972).* Icoana lui Hristos, temeiuri teologice (o publicaţie în colecţia Paradosis, *Fribourg-Sussise*) cel al primului autor. M-am ferit să uit teza lui Vittorio Croce, *Cea mai importantă tradiţie după Origen în orientul creştin*.[1] În operele sale din tinereţe, Maxim a fost tentat, în cele din urmă, ca şi o urmare a lui Origen, prezentatorul unui sinteze măreţe a iconomiei lui Dumnezeu care s-a desfăşurat în aventura libertăţii umane. Totuşi, după cum a semnalat Soloviov, tendinţele cele mai gnostice ale origenismului, peste tot, prin sistematizarea evagriană care a fost din nou pusă în forţă încă din secolul VI de Leonţiu al Bizanţului, nu se găseşte în gândirea lui Maxim care a căutat să descopere „urmele exagerării printr-o reflecţie autentic creştină.”[2] Vigoarea creştină a gândirii maximiene a rectificat ataşamentele origeniste la doctrina creaţiei – concepută ca şi un fel de ciută în gloată – prin păcat, prin ontologia participării creaturilor de către Dumnezeu după cum a fost ea elaborată de Dionisie Pseudo Areopagitul. Tocmai aici începe să se degajeze metafizica creştină faţă de doctrina creaţiei după cum a fost ea fondată prin participarea analogică a fiinţei care din nefericire se v-a deprecia în scolastica medievală a Occidentului.

[1] Articolul despre Maxim Mărturisitorul, (12896) în *Eniclopedia Brockhaus – Jefron.*
[2] Articolul „Origen” (1897) în *Encicloepedia Brockhaus – Jefron.*

În cele din urmă, scria Soloviov, „prin cele scrise de Sfântul Maxim Mărturisitorul, au fost introduse pe teren occidental mai multe idei de-a lui Origen care stăteau în legătură cu ideile celebrului Dionisie Areopagitul.”[3]

Totuşi, Maxim a avut în ochii lui Soloviov un mare avantaj faţă de Dionisie în domeniul metafizicii creştine: a căutat să cuprindă ultimul cuvânt secret al creaţiei ascuns în taina Întrupării care, fără să constituie o excepţie, a apărut în ochii lui ca şi un fel de ontologie confirmativă şi manifestă a creaţiei în raport cu necreatul. „Pentru acest motiv, scria Hans urs von Balthasar, punctul de inserţie a lui Soloviov în faza creştină, acea logică a patristicii greceşti de mai înainte de schismă şi care a fost în cele din urmă figura sa terminală după Maxim Mărturisitorul, care a edificat cu toate rigorile logicii dogma de la Calcedon, adică sinteza lui Dumnezeu şi a omului în Hristos. (...) după Hristos, acest Dumnezeu care S-a oferit şi omului care a fost cercetat; de acum înainte în întregime (venirea Împărăţiei şi răscumpărarea cosmosului), care a depins de dobândirea harului de către om; apărare faţă de toate proliferaţiile monofizitismului platonizant, ca voinţa liberă a lui Hristos, prin care Maxim a rezolvat definitiv cauza creştină.”[4] Mergând dincolo de viziunea teurgică a lui Dionisie, care nu se vede în formă şi energie, prin care creaturile nu lasă decât numai o amprentă pasivă a participării lor ierarhice în dumnezeiesc, Maxim, pentru a respinge monoenergismul acestei viziuni neoplatonice, a trebuit să creeze o metafizică a cauzalităţii eficente, a fiinţei prin care creaturile participă la Dumnezeu prin actul fiinţei şi prin principiul necesităţii care le este propriu lor şi care a fost păstrat în om ca şi temei al libertăţii sale. În această depăşire a misticii teurgice a lui Dionisie care merge în paralel cu o metafizică mai structurată a cauzalităţii, prin care Soloviov a văzut un fel de contribuţie specifică a lui Maxim – în treacăt, credea el, Scot Eurigena mai presus de orice, iar în acest caz, Toma de Aquino, în treacăt Sfântul Ioan Damaschinul – s-a raportat la filosofia creştină a scolasticii medievale. El a fost cel care a spus cu girul lui: „în viziunea lui generală a lumii Sfântul Maxim s-a bazat pe ideile lui Dionisie Areopagitul, dar el a dobândit un echilibru mai mare între direcţia mistică şi cea raţională a speculaţiei. Comentariile lui Maxim despre Areopagitul au fost folosite imediat de Ioan Scotus Eurigena, în felul în care Areopagitul a fost folosit de Ioan Scotus Eurigena, de felul în care Maxim a constituit un tratat de unire între teosofia elino-creştină şi filosofia Evului Mediu Occidental.”[5]

Din nou, pentru Soloviov metafizica s-a descoperit din ce în ce mai mult insuficentă faţă de taina teandrică a lui Hristos: plecarea pasivă a naturii umane faţă de dumnezeire pe care şi-a asumat-o, ea v-a fi cea care v-a permite cadrul formării gândirii ereziei monoenergiste. Ea a acceptat definiţia de la Calcedon despre cele două naturi ale lui Hristos care, distingând fără nici un fel de acord energia de esenţă după un principiu neoplatonic permiţându-ne un lung drum destinat gândirii bizantine a Evului Mediu, ea nu a putut înlocui operaţiile naturii umane prin singurul principiu de a se adăuga pur şi simplu la dumnezeirea Sa: energia dumnezeiască. „Ideea monoenergismului, scria Soloviov, a fost de a preîntâmpina dificultatea principală a monofizitismului şi de a îşi impune tezele sale fundamentale pe mantia unei expresii ambigue, ceea ce face parţial posibil a avea aerul că ne bazăm pe sinodul de la Calcedon. S-a propus să distingem între esenţă şi natura energiei şi de a ne pune în acord cu ceea ce are două naturi în Hristos dar de fapt o singură energie teandrică unică în Hristos,

[3] Ibidem.
[4] *Mărirea şi crucea, II (Styles):* 2, Paris, 1972, p. 174-175.
[5] Articolul „Maxim Mărturisitorul” (1896), în *Enciclopedia Brockhaus – Jefron.*

expresie care se găseşte cel mai bine în scrierile lui Dionisie Areopagitul care a fost considerat o mare autoritate religioasă a secolului al IV-lea.

Dacă doctrina lui Dionisie Areopagitul a fost pentru prima dată invocată de către monofiziţi (colocviul de la Constantinopol din 532), fiind şi mai exploatată de monoenergişti, ea a fost cea care a exprimat, după Soloviov, principiul oriental de plecare pasivă a lumii faţă de Dumnezeu: „după doctrina monoenergistă a lui, a fost un lucru bun că cele două naturi dumnezeieşti şi umane a lui Hristos au fost admise în aparenţă, având în vedere că natura umană nu a fost admisă ca fiind una pasivă şi astfel nu s-a găsit forţa potrivită voinţei energiei umane care nu a fost admisă ca fiind desăvârşită şi nici nu a fost găsită o acţiune umană în desăvârşirea omului; ea nu a fost singura voinţă a lui Dumnezeu, libertatea umană, care într-un anume fel a fost găsită în armonie cu voinţa lui Dumnezeu şi care a găsit un acord mutual cu ea şi nu o plecare voluntară, s-a descoperit pe sine deplin aneantizată de această voinţă supremă, care apărea ca ceva fatal şi deplin obligatoriu, ca un anumit fel de forţă care oprimă. Această erezie rafinată, prezentată ca şi un fel de conciliere benignă între ortodoxie şi monofizitism, susţinută de împăraţi şi mai de toţi reprezentanţii ierarhiei superioare, în tot Orientul, a ameninţat Biserica cu un pericol redutabil, cel de a primii şi accepta în Biserică fatalismul oriental şi a quietismul. Având în vedere că a fost singurul care a fost deplin condamnat la Sinodul Ecumenic VI, după ce a fost denunţat pe larg de papa Martin şi a fost respins cu o mare vigoare de Sfântul Maxim Mărturisitorul, principiul anti-creştin oriental a făcut potrivită o uimitoare întoarcere a situaţiei şi a pus ca un fel de aparat pe masca iconoclaştilor.[6]

Pentru Soloviov, Sfântul Maxim este mărturisitorul Bisericii nedivizate, care a combătut principiul anti-creştin oriental de plecare pasivă în faţa lui Dumnezeu fără a răsturna în gol principiul anticreştin occidental al independenţei umanului. Soloviov a voit echilibrul hristologiei în distincţia pe care el a pus-o între voinţele naturale (moştenire mai veche în naturile dumnezeieşti şi umane) şi voinţa „gnomică” (un termen unic al acţionării voluntare a acelui Ipostas unic): „monotelitismul a fost combătut de Maxim Mărturisitorul care susţinea că voinţa, în senul voirii naturale şi reale, ar fi expresia inadmisibilă a naturii duhovniceşti şi a restului, având în vedere că în cele două naturi exista o voinţă (şi în acest sens) acolo, acest lucru era imposibil de realizat. Monoteliţii i-au acuzat pe ortodocşi că au creat o confuzie a celor două noţiuni: voinţa care acţiona atâta vreme cât exista o faptă naturală a naturii duhovniceşti şi în măsura în care exista o decizie personală şi morală (gnome sau boule; βουλέσις). Ar fi astfel evident că în Hristos, din cauza faptului că în El nu a existat nici o urmă de păcat, nu ar fi putut exista decât o voinţă morală unică, fiind cea despre care se vorbeşte în scrierile Evangheliilor şi care au fost elaborate pentru o nuanţare duhovnicească mai deplină decât cea din Grădina Măslinilor.”[7] Pentru Soloviov, originalitatea lui Maxim este de a arăta că în Hristos dependenţa voinţei umane prin raportare la cea a lui Dumnezeu, a fost cea care a putut garanta lipsa de păcătoşenie a Fiului lui Dumnezeu devenit om şi care nu este o plecare pasivă prin care Dumnezeu şi-a menţinut umanitatea Sa prin simplul principiu de a dobândii un statut de creatură pe care şi L-a asumat. „În criza monofizită, a spus el, a devenit din ce în ce mai clar că pentru conştiinţa Bisericii şi pentru faptul că toate au devenit incontestabile în conformitate cu adevărul care a fost afirmat mai înainte – permanenţa în Hristos a naturii umane – care a fost decuplată din necesitate de adevărul permanenţei voinţei Sale şi a operaţiei umane. Aici poate fi văzută o unire indisolubilă, atât în orientarea

[6] Marea controversă (1883), traducere din franceză, Paris, 1953, p. 71-72.
[7] A se vedea Articolul intitulat „Monotelitismul” (1869) în *Enciclopedia Brockahus* – Jefron.

Lui generală referitoare la obiectul Lui, la voinţa lui Dumnezeu, dar care nu a reuşit să se distingă una pe alta prin propria lor proprietate naturală. Dacă nu este vorba de natura umană a lui Hristos, epuizată de voinţa Lui proprie şi de orientarea Lui potrivită, acestea nu ar avea nici o semnificaţie: ea ar fi un fel de adăugire moartă adusă la dumnezeirea Lui. A trebuit ceva mai mult de o jumătate de secol ca aceste concepte să intre în conştiinţa generală a creştinătăţii."[8]

Dacă mărturisirea credinţei ortodoxe a celor două voinţe ale lui Hristos a cerut mai mult de o jumătate de secol ca să fie acceptată, aceasta ar reprezenta, după cum credea Soloviov, că ar fi însemnat implicit respingerea ideologiei politico-religioase a Bisericii şi a puterii imperiale care au fost cumva inventatoare a monotelitismului. „Nu este vorba de voinţa şi de acţiunile Dumnezeului-om ziceau monoteliţi; umanitatea Lui este pur pasivă, determinată exclusiv de credinţa în dumnezeirea Lui absolută. Ar fi un fel de negaţie a libertăţii şi a energiei umane, care ar duce la fatalism şi la quietism. Umanitatea nu are nimic de a face în opera mântuirii Sale: numai Dumnezeu singur lucrează. El se supune pasiv singur deciziilor lui Dumnezeu, reprezentate duhovniceşte de o Biserică nemişcată şi căreia i-a fost conferită o tărie sfântă din partea lui Augustin, iată aici cam tot ce îi trebuie unui creştin. Acest lucru a fost susţinut mai multe de cincizeci de ani de imperiu şi de toată ierarhia orientală, cu excepţia câtorva monahi care au voit să caute refugiu în Roma. În acest timp, erezia monotelită nu a fost aprobată de Constantinopol până la Sinodul din 680."[9] Soloviov a revenit apoi la facilităţile lui prin care Biserica bizantină s-a descoperit a fi monotelită fără să găsească o altă rezistenţă decât cea a câtorva monahi prin care ea şi-a găsit un loc potrivit între martiri. „Aproape toată Biserica Orientului, la fel de bine ca şi ierarhia şi poporul, au fost declaraţi imediat ca fiind monoteliţi, în afară de câţiva monahi, care au fost un fel de monahi vigilenţi şi zeloşi faţă de adevăr şi care au intervenit în favoarea dezvoltării corecte a dogmei creştine. Aceşti monahi – ne referim aici la Maxim şi la partizanii săi – au depăşit monotelitismul, după o luptă aspră şi lungă şi datorită curajului lor într-o luptă deplină, datorită cercetării lor aprofundate asupra problemelor controverselor şi datorită egalităţii pe care au găsit-o în Roma – după succesorii lui Honoriu care au fost mult mai comprehensivi decât el – şi toată Biserica Occidentului."[10]

Pentru Soloviov, care atât de singur într-o mulţime de monahi a simţit pericolul monotelitismului, era ca şi cum creştinismul oriental era în adunarea lui o oferire pasivă spre teocraţia puterii imperiale şi spre ierarhia inimii devoţiunii sale. Soloviov a văzut în creştinismul bizantin un fel de monotelitism practic care şi-a făcut din idealul evanghelic un fel de viaţă de sat şi de responsabilitate faţă de deşert: „în acest stadiu al lucrurilor, scria el, căruia îi corespund mai multe moravuri îndoielnice, un despotism de sorginte orientală, o servilitate corelativă, o imoralitate destrăbălată a inimii şi a societăţii care nu îi putea suferii pe adevăraţii creştini, după cum ne spune Ioan Hrisostom şi care, în locul evreilor Vechiului Testament, duceau o viaţă simplă, ferită de ridicarea de nişte mausoleuri uriaşe. În Bizanţ, existau mai mulţi teologii decât creştini. Câţi oare dintre acei creştini veritabili pentru care viaţa societăţii era insuportabilă şi care nu se puteau resemna ca fiind creştini ai Bisericii şi a fi comparaţi cu o paiaţă de la circ, au trebuit să plece şi au înfuriat lumea obişnuită din cauza schiturilor şi a vieţuirii în deşert. Acestea au fost mijloacele epocii când viaţa monahală a creştinismului oriental era în înflorire. Între timp, nu am putea considera ca fiind normal ca

[8] *Istoria şi devenirea teocraţiei* (1885-1887), prima carte, cap. XVII.
[9] *Rusia şi Biserica universală* (1889), ediţia a cincea, Paris, 1922, p. XXVII.
[10] *Istoria şi devenirea teocraţiei* (1885-1887), prima carte, cap. XVII.

ceilalţi pentru a rămâne creştini să fie obligaţi să construiască un fel de societate creştină. Ceea ce a rezultat a fost un fel de manifestare faţă de o opoziţie a deşertului creştin într-o lume eventual pseudo-creştină, adică am putea spune o nouă separaţie a dumnezeiescului de uman într-o mare farsă. (...)

Am putea spune că societatea laică a Bizanţului suferea de un fel de nestoriansim practic şi monahii de un monofizitism practic. În cele din urmă, pentru cei care vedeau în dumnezeire un fel de element exterior şi ciudat în raport cu omul, separat de dumnezeiesc şi de uman, ceea ce ar însemna un fel de fuziune a tot ceea ce este uman în indiferenţa unei dumnezeiri absolute, au ajuns în paralel, chiar dacă nu au voit, la vechea idee orientală a unui dumnezeu inuman. Sub semnul acestei idei s-a manifestat religia lui Mohamed. Păcatul secret al Orientului a fost delatizat, adică, în acelaşi timp, a fost vorba de o justificare istorică a religiei musulmane.[11]

Soloviov a fost frapat de faptul că islamul, deşi a făcut posibilă cauza crizei monofizitismului prin monoteliţi, a înlocuit în mod natural creştinismul într-o mare patrie a imperiului bizantin prin care societatea trăia deja într-o plecare teurgică a teocraţiei faţă de Dumnezeu. „Bizantinismul care după cum scria el a fost un fel de principiu ostil progresului creştin, care a voit să reducă totul la religie ca fiind deja un fapt împlinit, a fost deja o formulă dogmatică şi o ceremonie liturgică, acest anti-creştinism prins sub o mască ortodoxă care a voit să oprească prin propria lipsă de tărie morală în faţa unui anticreştinism franc şi onest după cum era el profesat de islam. Este curios să constatăm că noua religie dimpreună cu dogma lui fatalistă, a apărut dreaptă, într-un moment în care împăratul Heraclit a inventat erezia monotelită, adică negaţia mascată a libertăţii şi a energiilor umane. Prin acest artificiu s-a voit consolidarea religiei oficiale, a rămâne în unitatea Egiptului şi a Asiei. Totuşi, Asia a preferat afirmaţia arabă a expediţiei bizantine. Dacă nu am ţine cont de acest imperiu vast, nu ar mai fi nimic de adăugat decât facilitatea şi rapiditatea cuceririlor musulmane. Au fost necesari cinci ani de suferinţă pentru a reduce la o existenţă arheologică trei mai patriarhate ale Bisericii orientale. Nu erau necesare nici un fel de conversaţii, nu era necesară decât o veche voinţă de a fi descifrată."[12]

Ca şi ataşament la colaborarea activă din Hristos a libertăţii umane după voinţa lui Dumnezeu, monotelismului i-a lipsit adevărul teandric până la nivelul dimensiunii harismei pe care Pierre a trebuit să o prelungească în Biserică. „Unirea dintre dumnezeiesc şi omenesc, după cum a explicat Soloviov, care ar fi începutul creaţiei şi care a fost împlinită ipostatic în persoana unică a lui Iisus Hristos. Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit care a unit cele două naturi într-un manieră desăvârşită fără confuzie sau diviziune. Opera istorică a lui Dumnezeu a intrat într-o fază nouă. Nu se mai găseşte în ea o unitate fizică şi individuală, ci o reuniune a moralului şi a socialului (...) Umanitatea reunită cu Dumnezeu a trebuit să formeze un singur edificiu social şi ea trebuia să îşi găsească o bază solidă pentru această unitate. O unitate veritabilă se bazează numai pe acţiunea reciprocă a celui care se naşte. Actul adevărului absolut care s-a descoperit în Omul Dumnezeu şi care a trebuit să se întâlnească din partea unei umanităţii nedesăvârşire prin actul de adeziune irevocabil care ni s-a ataşat de principiul lui Dumnezeu. Dumnezeul întrupat nu a voit ca adevărul Lui să fie acceptat într-un fel pasiv sau servil. El cerea, în noua Lui orânduire ca să fie recunoscut, printr-un act liber

[11] *Marea controversă* (1883), op. cit., 78-79 şi 81. comparată cu p. 290-210 despre încântătoarele exemple de aspiraţie la un creştinism social moral în Occident (la Sfântul Martin de Tours la Grigorie VII şi în trecere prin Sfântul Ambrozie al Milanului).

[12] *Rusia şi Biserica universală* (1889), op. cit, p. l.

al umanităţii. Dar mai trebuia ca acest act liber al umanităţii să fie în întregime liber, să fie inefabil."[13] Asediul Romei nu a putut, în ochii lui Soloviov, să nu fie implicat direct în lupta contra ereziei monotelite, care la nivelul cel mai profund al libertăţii umane, a făcut ca mai toate ereziile să „reunească toate realitatea Întrupării lui Dumnezeu în perpetuitate cu scopul social care a fost reprezentat de Roma. (...). O combatere decisivă a trebuit să trăiască printr-un imperiu pseudo-creştin al Bizanţului prin sărăcia ortodoxă, care singură nu a fost păstrătoarea infailibilităţii adevărului creştin, ci realizarea în premieră a acestuia adevăr în viaţa colectivă a genului uman."[14]

Ca şi ataşament la colaborarea activă în Hristosul libertăţii umane prin voinţa Sa dumnezeiască, monotelitismul a ameninţat adevărul teandric până la dimensiunea harismei pe care Pierre a trebuit să o prelungească în Biserică. „Unirea dumnezeiescului şi a umanului, explică Soloviov, care ar fi impulsul creaţiei, care este un fel de propagare a creaţiei acompaniată ipostatic în persoana unică a lui Iisus Hristos, Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit care a unit cele două naturi într-un fel desăvârşit fără confuzie şi diviziune. Opera istorică a lui Dumnezeu a intrat într-o frază nouă. În ea nu s-a găsit nimic nou decât o unitate fizică şi individuală, dar având natura unei reuniuni morale şi sociale. (...) Umanitatea reunită în Dumnezeu a trebuit să formeze un singur edificiu social şi în acest sens trebuia să se găsească o bază solidă pentru realizarea acestei unităţii. O unitate veritabilă s-ar putea baza numai pe acţiunea reciprocă a celor care se unesc. Actul adevărului absolut care s-a descoperit în Dumnezeul Om Iisus Hristos a trebuit să îşi primească din partea unei umanităţi imperfecte un fel de act de adeziune irevocabilă care ne-ar putea apropia de principiul lui Dumnezeu. Dumnezeul întrupat nu a voit ca adevărul Lui să fie acceptat într-un fel pasiv şi servil. El cere, în noua Sa orânduire , ca El să fie recunoscut printr-un act liber al umanităţii. Dar ar mai trebui ca între timp acest act liber al umanităţii să fie în întregime liber, să fie infailibil. El trebuie să găsească în umanitatea căzută un punct fix şi imposibil de etichetat pe care acţiunea edificatoare a lui Dumnezeu să poartă face ceva imediat, până în momentul în care spontaneitatea umană să coincidă cu adevărul lui Dumnezeu într-un act sintetic, pur uman care să aibă formă şi care să devină infailibil pentru tot fondul.

În facerea umanităţii fizice şi individuale a lui Hristos, faptul atotputerniciei Sale dumnezeieşti nu a fost exagerat din cauza eficacităţii Sale fără să ne aducă un fel de adeziune eminamente pasivă şi receptivă a naturii feminine în persoana Fecioarei Maria: edificarea unei umanităţi sociale a colectivului Hristos, a trupului Său veşnic (Biserica) care cere monahi şi în acelaşi timp mai mult decât atât. Monahi, fiindcă baza umană a Bisericii nu are nevoie de a fi reprezentată de o singură persoană curată şi imaculată, fiindcă Biserica nu se află aici pentru a crea un raport substanţial şi individual sau un fel de unitate ipostatică deplină a celor două naturi, ci de a fonda o conjuncţiune actuală şi morală. Dacă acest nou loc (locul dintre Hristos şi Biserică) este mult mai profund şi mult mai intim decât cele precedente (cel între cuvântul lui Dumnezeu şi natura umană din sânul Fecioarei Maria), este mult mai pozitiv – capabil de a vorbii omeneşte – şi mult mai vast. Este pozitiv, fiindcă această nouă conjuncţie în Duh şi în Adevăr cere un fel de voinţă virilă care v-a merge înainte Revelaţiei şi cere şi o inteligenţă virilă care să confere o formă determinată adevărului pe care îl acceptă. Această nouă legătură este mult mai de înţeles, ea a contribuit mai mult la formarea bazei constitutive a unei fiinţe colective fiindcă nu a fost capabilă să se oprească la

[13] *Ibidem,* p. XXIX.
[14] Ibidem, p. XXX.

un simplu scop personal, ci a trebuit să fie perpetuată ca şi o simplă funcţiune socială permanentă.[15]

Această concepţie a primatului şi a infailibilităţii rămâne ca un fel de temelie ecclesială a colaborării libere umane şi dumnezeieşti dată de Hristos Bisericii Sale, Soloviov insistând asupra faptului că el nu a inventată ci asupra faptului că a găsit-o mărturisită la doi dintre cei mai mari apărători ai teandrismului hristologic: sfântul Maxim Mărturisitorul şi Sfântul Teodor Studitul: „eu nu îmi apăr, spune el, propria mea opinie personală, fiindcă în aceste lucruri nu am nici un fel de opinie personală, nu există nici un fel de opinie proprie. Eu nu recunosc importanţa centrală a scaunului Romei care a fost recunoscut în acest sens de Sfântul Maxim Mărturisitorul sau de Sfântul Teodor Studitul: până la limitele universului şi pe tot pământul, toate cerurile care Îl mărturisec pe Domnul nostru impecabil şi în termeni ortodocşi, îşi pleacă ochii pe sfânta Biserică a românilor, o contemplează ca şi un soare de lumină veşnică, contemplă credinţa şi mărturisirea sa, de unde primeşte strălucirea luminii şi a sclipirii dogmelor sfinte moştenite de la Părinţi (astfel) că încă de la început, după ce a pogorât de la Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, toate bisericile creştine, de pretutindeni, au acceptat şi au ţinut această biserică romană, cea mai mare dintre Biserici, ca şi o fortăreaţă unică, tare şi puternică, ca şi fundamentul care, fără promisiunea Mântuitorului, nu v-a fi niciodată clătinată de porţile iadului, având în vedere că ea posedă monopolul credinţei ortodoxe în El şi mărturisirea Sa...etc”

Dacă Sfântul Maxim Mărturisitorul este inseparabil, pentru Soloviov, mărturisitorul a două voinţe în Hristos şi primatul infalilbilităţii al Scaunului Romei prin mărturisirea credinţei, aceasta este aşa fiindcă primatul Romei, în mărturisirea credinţei, este un fel de primat roman pentru el la fel cum pentru Sfântul Maxim este temelia fundamentală activ în Biserică faţă de principiul teandric al lui Hristos. Atacând voinţa umană a lui Hristos, monotelitismul imperial a săpat în acelaşi loc temelia autonomiei duhovniceşti a Bisericii în care asediul lui Petru a fost temelia şi garanţia ei permanentă. „În ideea împăratului Heraclit, monofizitismul, prin faptul că i-a reunit pe ortodocşi cu monofiziţii, au trebuit să restabilească pacea în imperiu, au trebuit să consolideze religia greacă şi emanciparea definitivă a întregii influenţe romane. Clericii superiori din tot Orientul au îmbrăţişat aceste puncte de vedere fără nici o rezervă. Asediile patriarhale au fost ocupate de mai multe serii de interpuşi ai ereticilor mai mult decât nişte monahi zeloşi şi monotelitismul a trebuit mai mult de o jumătate de secol religia oficială a întregului imperiului grec ca şi semi-arianismul care a fost dezbătut în vremurile de la Constanţa. Campionii eroici ai Ortodoxiei, câţiva monahi dimpreună cu sfântul Maxim Mărturisitorul la capul lor, s-au refugiat la Roma. Din nou, Apostolul Petru şi-a confirmat pe fraţii săi.”[16]

Soloviov a voit echilibrul ecclesiologic al Bisericii nedivizate a primului mileniu în această colaborare strâmtorată – unde Sfântul Maxim a fost un exemplu indispensabil – unde Sfântul Maxim a fost un exemplu indispensabil – în apărarea credinţei a marilor doctori ai Orientului şi în confirmarea în mărturisirea rezolută a episcopului Romei. „Am putea înţelege de asemenea, scria el, că pentru ele interesele Ortodoxiei erau pentru el pe primul plan, apreciind deplin valoarea acestui centru ierarhic al Romei, care şi-a păstrat independenţa lui în raportul lui faţă de împăraţii eretici şi care au profitat din avantajeze pe care acestor ordine religioase, cum ar fi scaunul apostolic suprem...

[15] *Ibidem.* p. 88-91.
[16] *Rusia şi Biserica Universală* (1889), pop. cit., p. XLII.

Roma, în altă parte, ortodoxă şi independentă, deşi încercuită de barbarismul germanic, a dat dovadă că este capabilă să creeze mulţi teologi, în care al doilea motiv al din secolul al VII-lea, după mărturisirea papei Agaton, a fost dificil pentru Roma să găsească doi sau trei monahi ai clericilor care să aibă preocupaţii de savanţi şi care să fie tari în cerbice la dialectică. În acest sens, Roma nu a putut, în lupta sa contra ereziei (al unei epoci care a reprezentat un fel de interes primordial), să treacă sub ajutorul teologilor greci. Între altele, Occidentul creştin, a simţit că era nevoie să se echilibreze direcţia practică a Romei prin ascetism şi mistica monahilor orientali, unde influenţa lor asupra Bisericii Occidentale din această epocă părea indiscutabilă.

În partea lor, monahii orientali, adepţii frecvenţi ai Ortodoxiei, s-au văzut persecutaţi de un guvern secular şi de o ierarhie bizantină, care se afla la porunca acestora din urmă şi care s-a menţinut sub influenţa unor partizani zeloşi faţă de Roma şi în care au văzut un centru independent de putere duhovnicească.

Din nou, în această perioadă glorioasă, forţele duhovniceşti ale Bisericilor Occidentale şi Orientale, au constat într-un interes comun – confirmarea dogmei ortodoxe şi lupta împotriva ereziei, duşmanul lor comun – ei s-au găsit constant într-u stadiu de lipsă de acord pozitiv faţă de activităţile lor şi s-au completat reciproc. Roma, cea practică, a oferit un loc de refugiu pentru gânditorii religioşi greci: teologii orientali au conferit un loc proeminent autorităţii pontifilor latini; legaţii romani au prezidat conciliile greceşti: monahii orientali s-au declarat aliaţii ierarhiei occidentale.”[17]

Soloviov este astfel binecunoscut ca fiind această complementaritate ecumenică ce nu a fost acceptată şi care a lipsit din cea a Orientului „care a definit ideea curată a creştinismului contra tuturor compromisurilor ieftine şi ca să se creeze o guvernare liberă şi universală contra atentatelor cezaropapismului şi a tendinţelor particularismelor naţionale (...) catolicii ortodocşi au găsit şi au recunoscut în scaunul central al Sfântului Petru artificiul cel mai puternic al adevărului şi al libertăţii religioase. Pentru ca să fim capabili să caracterizăm valoarea morală şi importanţa ecclesială a acestui partid, ar fi destul să spunem că a fost partidul Sfântului Atanasie cel Mare, al Sfântului Ioan Hrisostom şi a Sfântului Flavian, a Sfântului Maxim Mărturisitorul şi a Sfântului Teodor Studitul.”[18]

Toate aceste mari mărturisiri orientale ale Ortodoxiei au fost de ajuns ca să poată mărturisii credinţa lor. Martiriul lor a pus în umbră credinţa ortodoxă într-o mărturisire a lui Pierre care a fost recunoscut şi confirmat de gura succesorilor lui (Leon, Agaton, Adrian). Dar cel mai admirabil exemplu, al acestei sinergii din mărturisire se bazează, în ochii lui Soloviov, pe cel al papei Sfânt Martin care a confirmat credinţa mărturisită de Sfântul Maxim, nu numai din simpla sa autoritate petrină tipică Sinodului Lateran din 649 cin din darul vieţilor sale: „sfântul Martin, smuls de lângă altar de soldaţii şi dus la Roma ca şi un criminal şi-a dat viaţa sa pentru credinţa ortodoxă. Adevărul religios şi forţa moralurilor chiar şi după cincizeci de ani de luptă au fost în cele din urmă suficente. Imperiul putea, dimpreună cu clericii mondeni, să capituleze din nou în faţa unui pontif sărac şi lipsit de apărare.”[19]

În viziunea teologică a Sfântului Maxim, la fel ca şi în acea a lui Soloviov se poate descoperii suita lui, se poate vedea ea: cauzalitatea creatoare a lui Dumnezeu care a respectat principiile fiinţări şi a putut vedea că el a oferit creaturilor Lui şi în special voinţei libere a omului; salutul din Întrupare al Fiului lui Dumnezeu care a venit ca să mântuiască dar

[17] *Marea controversă* (1883), op. cit. p. 98-100.
[18] *Rusia şi Biserica universală* (1889), p. XXXII-XXXIII.
[19] *Ibidem,* p. XLII.

şi ca să salveze statutul propriu al omului pe care l-a reconcliat cu Tatăl în iubire; taina Bisericii în care Hristos a pus temeliile comuniunii libere cu Dumnezeu prin mărturisirea lui Petru ca şi un garant viu prin taina succesorilor lui. În inima acestei viziuni unitare a tainei creştine, un centru ermetic: teandrismul dumnezeu-umanităţii. Pentru Maxim şi pentru Soloviov, îndumnezeirea omului, datorită bunăvoinţei lui Dumnezeu şi ca şi vector al creaţiei Lui, nu s-ar fi putut realiza fără acordul dinamic al libertăţii omului prin care Dumnezeu a suscitat şi a suţinut totul prin harul Lui. pierdut din cauza lui Adam, acest har a fost definitiv grefat în libertatea umană pentru a trece printr-o voinţă a lui Dumnezeu devenită umană prin Fiul lui Dumnezeu făcut om. Ultimul cuvânt al acestui har îndumnezeitor, care este în devenire, nu putea fi decât iubirea. Ca şi filatropie a lui Dumnezeu şi milostenie umană, ar fi meritul cărţii prezente de a se face vrednică de a fi studia teandrismul creştin în propriul lui principiu, o parte prin care toată iconomia tainei s-a orânduit şi a început să aibă un anumit sens: „iubirea lui Hristos care merge dincolo de orice cunoştinţe (Efeseni 3, 19). Dacă Sfântul Maxim şi Soloviov au fost mărturisitori inegalabili ai libertăţii dumnezeisc omeneşti, aceasta este fiindcă nu a fost nici una care să îşi aibă un sens în „patima fericită a milosteniei lui Dumnezeu.”

Această carte a părintelui Juan Miguel Garrigues,[20] ne descoperă cu mare rigoare logica interioară a vieţii lui Maxim, ca şi un fel de unitate indisociabilă a vieţii şi a gândiri sale, organicitatea intuiţilor lui dogmatice devenite un fel de bun comun al Bisericii. Cartea ne invită să mergem pe urmele marilor mărturii care ne-au vorbit de mai sus: datorită lor noi simţim „simfonia” dogmelor după expresia Părinţilor sau dacă am prefera, înţelepciunea de dincolo de orice înţelegere a Tatălui care ni s-a descoperit în veşnicie în taina Mielului Junghiat pentru a putea rămâne în comuniune cu plenitudinea vieţii Sale în Duhul.

În viaţa noastră la fel ca şi în viaţa lui Maxim, nu există decât un singur apel care trebuie să fie în întregime subordonat, martirul „patimii fericite a milosteniei lui Dumnezeu,” mărturisirea tainei Părintelui.

Părintele M. J. Guillou O. P.
Centrul Istina
Profesor titular de teologie la Institutul Catolic din Paris

[20] Această carte a fost realizată şi aprofundată ca şi teză de doctorat în teologie dactilografiată, susţinută la Institutul Catolic din Paris, care şi-a luat titlul de: *Îndumnezeirea prin milostenie la Maxim Mărturisitorul* (1972) şi din care o parte substanţială a apărut în revista *Istina* (1974) 3, pp. 272-296.

Abrevieri şi sigle

Pentru operele Sfântului Maxim s-au folosit abrevierile următoare:

Acta Faptele Procesului, P.G. 90- 109-172.
Amb „Ambigua”, PG 91-1032-1417, împărţită în 71 de capitole. Capitolele 1 la 5 constituie *Ambigua 1,* capitolele 6 până la 71 şi *Ambigua* II, care au fost probabile anterioare precedenţilor lui. aceste două partide au început printr-un prolog. Capitolul 10 este mult mai lung şi este subdivizat în 51 de capitole de Ioan Scot Eurigena. Din comoditate am angajat constant abrevierile din *Ambigua* 7 sau *Ambigua* 42 pentru a desemna un corespondent al *Ambiguei*, adică capitolele 7 până la 42 al *Ambiguei.*
*Asc Dialog ascetic***,** *PG 90-912-956,* împărţit în 45 de capitole.
1 cap. 3 *Centurile unu până la a treia despre milostenie, PG* 90-960-1080.
Scrisori Scrisori, PG 91-657-717.
Mansi Sacrorum conciliorum nova et amplisiima Collectio
Myst Mystagogie, PG 91-657-717.
Pater Comentariu al cuvntărilor de duminica, PG 90-872-989.
Pyrr. Disputa cu Pyrrhus, PG 91-288-353.
QD Probleme şi dificultăţi, PG 90-785-856, divizată în 79 de ediţii.
Thal Probleme către Thalassie, PG 90-785, împărţit într-un prolog şi 65 de întrebări.
1 ThEc. 2 ThEc. Prima şi a doua *centurii despre teologie şi iconomie, PG* 90-1084-1176.
ThPol Opuscule teologice şi prolegomene, PG 91-9-285.

Simpli autori

PG *Patrologia greacă* (Migne), cu o indicaţie a volumului şi a coloanelor.
PL *Patrologia latină, cu aceleaşi indicaţii.*

Bibliografie

Texte şi traduceri

F. Combefis şi F. Oehiler, *Patrologia greacă* (Migne), volumele 90 şi 91, Paris 1850. Traducere latină. *Scolii la operele lui Dionisie,* de către Maxim Mărturisitorul (sau Ioan de Schythopolis), PG 4-13-576.

A. Ceresa Gastaldo, *Capitolele despre milostenie,* ediţie critică cu introducere, versiune şi notă (Verba seniorum, Serie nouă 3), Roma 1963. R. Devresse, *Sfârşitul inedit al unei scrisori a Sfântului Maxim* în *Magazinul ştiinţelor religioase* 17 (1937) p. 23-35.

R. Canart, *A doua scrisoare a lui Toma către Sfântul Maxim Mărturisitorul,* în *Bizanţ* 34 (1964), p. 415-445. Introducere, text şi traducere critică în franceză.

2. *Acta:*

K. Rahner*, Biserica şi statul în creştinismul primitiv,* Paris, 1964 (Tradus în *Kirche und Staat im frühen Christentum,* Münich, 1961, de G. Zinck, C. Mondsesert şi P. Th. Camelot). Traducere cu câteva locuri lipsă în *Relation Motionis* (PG 90, 109 C-129 D) şi Dipute à Byzia (PG 90, 136-172). J.M. Garrigues, *Martiriul Sfântului Maxim Mărturisitorul* (apariţie).

Thal.

Hans urs von Balthasar, *Liturghia cosmică,* Einsiedeln, 1961 (a doua ediţie) p. 408-481 (Centurile despre milostenie).

A. Ceresa Castoldo, cf. celor mai de jos (char).

P. Deseille, *Evanghelia în deşert,* Paris, 1965, p. 161-194. (Liber asceticus).

J. Pengon, *Centurii despre milostenie* (Sursele creştine nr. 9), Paris, 1945.

P. Sherwood, *Viaţa ascetică. Patru centurii despre milostenie,* Scriitori creştini antici, Londra, 1955. Traducere şi note.

1 ThjEc.

A. Riou, *Lumea şi Biserica după Maxim Mărturisitorul,* col. *Teologie istorică* 22, Beauchesne, Paris, 1973, p. 240-261.

Pater:
A. Riou, *Lumea şi Biserica după Maxim Mărturisitorul,* col, *Teologie istorică* 22. Beauchesne, Paris, 1973, p. 214-239.
Pyr.
B. J. Hepefele şi H. Lecerco, *Istoria sinoadelor,* Paris, 1909, volumul III, prima parte, p. 405-422. (Cu o parafrază lângă text).
M. Doucet, *Disputa Sfântului Maxim cu Phyrrus,* ediţie critică, traducere şi introducere teologică, note (teze dactilografice la universitatea din Montreal).
Ep. 2
L. H. Dalmas, *Sfântul Maxim Mărturisitorul*, Doctor al milosteniei, în *Viaţa duhovnicească* (1948-407).
R. Cantarella, *Maxim Mărturisitorul, Mistagogia şi alte scrieri,* Florenţa, 1931.
M. Lot Borodine în *Irenikon* 13 (1936) şi 15 (1938), reapărută în *Iniţierea creştină,* texte culese şi prezentate de A. Hamann, Paris, 1963. Această tipărire prezintă un dublet al capitolului 5 şi o interpolare la sfârşitul capitolului 24 (712 A – 717 D) şi interiorul capitolului 23 (700C).

Comentariu la Psalmul 59. *Probleme către Teopomp. Opuscului despre suflet.*
Imne:
A. Cantarella, cf. după cele mai sus.
S. L. Epifanovici, *Materiale pentru studiul vieţii şi operelor Sfântului Maxim Mărturisitorul* (în rusă) Kiev, 1917.
E. von Ivanka, *Maximos der Bekenner. All eins in Christus,* Auswhal, Urbertragung, Einleitung, Einsiedeln, 1961.
Voim să îi mulţumim lui P. I H. Dalmais care a binevoit să ne arate traducerile lui personale inedite al unui anumit număr de extrase din *Ambigua.*

Opere

A. Argyriou, o. c. mai sus.
H. urs von Balthasar, Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis, în *Scholastik* 15 (1940), p. 16-38. Retipărit în *Liturghia cosmică,* ediţia a doua, p. 644-672.
- *Die Gnsotischen centurien* a Sfântului Maxim Mărturisitorul, Freibourg-en Brisgau, 1941, retipărit şi reabilitat în *Liturghia cosmică,* a doua ediţie, p. 482-643.
- *Kosmische litrugie. Maxim der Bekenner: Hohe und Krisis des griechischen Weltbildes,* Fribourg-Brisgau, 1941.
- *Liturghia cosmică de Maxim Mărturisitorul,* Paris, 1947. Traducere franceză de mai înainte de L. I. Haumet şi H. A. Prentout.
Kosmische Litrugie. Das Weltbild Maxim des Bekenners. Zweite, völlig varänderte Auflage, Einsiedeln, 1961, a doua ediţie.
R. Bornet, *Comentariile bizantine la Sfânta Liturghie din secolele VII şi XV* (Arhivele orientului creştin, 9), Paris, 1966, cap. II, p. 83-124.
- Explicarea liturghiei şi interpretarea Scripturilor după Maxim Mărturisitorul, în *Studia patristica* X, Berlin, 1970, p. 323-327.
S. Brock, O viaţă timpurie a siriacă Sfântului Maxim Mărturisitorul, în *Analecta Bollandiana,* XCI, 1973, p. 299-346.

R. Chanart, cf. cele de mai sus.
M. Candal, Harul necreat după cum este el tratat în Ambigua Sfântului Maxim, în *Orientala christiana periodica* 1961, p. 131-149.
A. Ceresa Castaldo, după cele mai de sus.
I. H. Dalmasus, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Doctorul milosteniei, *Viaţa duhovnicească* (1948), p. 296-303.
- Teoria „raţiunilor" creaturilor după Maxim Mărturisitorul, în *Supliment la viaţa duhovnicească* 21 (1952), p. 216-226.
- Doctrina ascetică a Sfântului Maxim Mărturisitorul, după *Liber asceticus,* în *Irénikon* 26 (1953), p. 17-39.
- Antropologia duhovnicească a Sfântului Maxim Mărturisitorul, în *Studii şi încercări* 36 (1961), p. 202-159.
- *Sfântul Maxim Mărturisitorul şi criza origenismului monahal* în *Teologia vieţii monahale,* Paris, 1961, p. 411-421.
- *Funcţia unificatoare a Cuvântului Întrupat în operele duhovniceşti ale Sfântului Maxim Mărturisitorul,* în *Ştiinţe bisericeşti* 14 (1962), p. 445-459.
- *Locul mistagogii bizantine a Sfântului Maxim Mărturisitorul în teologia liturgică bizantină, Studia Patristica* V, Berlin, 1962, p. 277-283.
- Introducere la Argyriou, cf. cele de mai jos.
- Moştenirea evagriană în sinteza Sfântului Maxim Mărturisitorul, în *Studia patristica* VIII, Berlin, 1966, p. 356-363.
- Vocabularul activităţilor intelectuale, voluntare şi duhovniceşti în antropologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, în *Mulţumiri aduse lui P. M D. Chenu*, Paris, 1967, p. 189-202.
- Taina liturghiei şi a îndumnezeirii în mistagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul, în *Epektază* (mulţumirile aduse lui Danielou), Paris, 1972, p. 55-62.
R. Devresse, Viaţa Sfântului Maxim Mărturisitorul şi recenziile lui, în *Analecta bollandiana,* 46 (1935), p. 49.
- Sfârşitul inedit al unei scrisori a Sfântului Maxim, cf. cele de mai sus.
- Scrisoarea Sfântului Atanasie Apocrisiarul despre moartea Sfântului Maxim Mărturisitorul şi campanile lui din exil (text inedit), în *Analecta Bollandiana* 73 (1955), p. 5-16.
M. TH. Disidier, *Temeliile dogmatice ale duhovniciei Sfântului Maxim,* în *Ecourile orientului 29, (1930),* p. 296-313.
- Elie l'ecdicos şi les herera kephalia attribués ale Sfântului Maxim Mărturisitorul şi a lui Ioan Carpatinul, în *Ecourile orientului* 31 (1932), p. 17-43.
- J. Draeseke, Zu Maximus Confessor, în *Zeitschrift für Wissenschftliche Theologie* 46 (1903), p. 563-580 şi 47 (1904), p. 121-130.
- Maxim Mărturisitorul şi Ioan Scotus Eurigena, în *Studii critice şi teologice* 84 (1911), p. 20-60 şi 204-229.
J.M. Garrigues, Hristos în teologia bizantină, Reflexii despre operele lui P. Meyenrdorff, în *Istina* 1970-3 şi 204-229.
- Teologie şi monarhie, *Intrarea în taina „sânului Părintelui"* (Ioan 1, 18), ca şi linie de direcţie a teologiei apofatice în tradiţie orientală în tradiţie orientală, în *Istina* 1970-1974, p. 435-465.

- Caracterul *(sphragis)* sacerdotal în tradiţia Părinţilor greci (în colaborare cu M. J. le Guillou şi A. Riou), în *Noul sumar teologic* 93 (1971), p. 801-820.
- Sensul procesiunii Duhului Sfânt în tradiţia latină a primului mileniu, în *Contacte* 1971-1973, p. 345-366.
- Procesiune şi ekporeză, *Discernământul tradiţiei şi primirea ecumenică,* în *Istina* 1972-3, p. 345-366.
- Persoana compusă a lui Hristos după Sfântul Maxim Mărturisitorul, în *Istina* 1974-3, p. 272-296.
- Sensul primatului roman după Maxim Mărturisitorul, în *Istina* 1975 (o copie).
R. A. Gauther, Sfântul Maxim Mărturisitorul şi psihologia actului uman în *Cercetări teologice antice şi medievale* 21 (1954), p. 51-100.
D. J. Geanakopolos, *Unele aspecte despre influenţa bizantinului Maxim asupra teologiei estului şi a vestului,* în Istoria bisericii 38 (1969) p. 150-406.
V. Grumel, Comparaţia sufletului şi unirea ipostatică după Leonţiu al Bizanţului şi Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ecourile orientului* 25 (1969), p. 393-163.
- Note de istorie şi cronologie despre viaţa Sfântului Maxim Mărturisitorul, în *Ecourile orientului* 26 (1927), p. 24-32.
Cercetări cu privire la istoria monotelitismului, în *Ecourile orientului* 27 (1928), p. 6-16, 257-277, 28 (1929), p. 19-34, 29 (1930), p. 16-28.
- *Analele patriarhatului de Constantinopol,* Kadiköy-Istambul, 1932 (Socii, Asumptatione chalcedoneses), vol. 1, fasc. I, (Analele din 381 până în 715).
Irenée Hausser, *Filavtia, tandreţea pentru sine prin milostenie, după Sfântul Maxim Mărturisitorul,* în *Orientalia Analecta* 137, Roma, 1952.
- Korreferat zu P. Sherwood, Maxim şi origenismul, in *Brichte zum XI International Byzantinischen-Kongress, Münich 1958, Münich, 1958* (2 pagini).
- Ignoranţă infinită sau ştiinţă infinită, în *Orientalia Chritiana Periodica* 25 (1959), p. 44-52.
- C. J. Hefele şi H. Lelerco, cf. celor mai de jos.
- J. Heintjes, Een ongekende leeraar van ascese en mystick: Sfântul Maxim Mărturisitorul, St. C 11 (1935), p. 175-200.
E. von Ivanka, Der Philosophische dem Origenismus, Ertrag der Auseinandersetzung Maximos des Bekenners mit dem Origenismus, în *Jahrbuch der Oesterreichichen Byzantinischen gesellschaft* 7 (1958), p. 23-49.
- Korreferat P. Sherwood, Maxim şi origenismul, în *Berichte zum XI Internationalen Byzantinischen-Kongress, München 1958,* Munich, 1958) (2 p).
C. Kekelidze, Remarci despre sursele grigoriene ale vieţii Sfântului Maxim Mărturisitorul, în *Studiile academiei din Kiev* (1913), p. 1-41, 451-482. CF. recenziei de P. Peeters, în *Analecta Bollandiana* 32 (1913), p. 456-459.
W. Leckner, Zu Quellen und datierung der Maximosvita, în *Analecta Bollandiana* 85 (1967), p. 285-316.
W. Lampen, De Eucharistie leer van S. Maximus Confessor, St. C 2 (1926), p. 35-54.
M. J. le Guillou, J. M. Garriques şi A. Riou, articol citat de Garrigues.
J. Lossen, *Logos und Penuma im begnadeten menschen bei Maximus Confessor,* în Münsterische Beiträge zur Theologie 24, Münster 1941.

G. Mahieu, *Lucrări pregătitoare pentru o ediţie critică a operelor Sfântului Maxim Mărturisitorul* (Pomenirea licenţei în filosofie şi litere), Louvain, 1967, teză dactilografiată).
J. Meyendorf*, Hristosul din teologia bizantină,* Paris, 1967, cap. VIII.
E. Michaud, Sfântul Maxim Mărturisitorul şi apocatastaza, în *Jurnalul internaţional de teologie* 10 (1902), p. 257-272.
P. Miquel, *Peira.* Contribuţie la studiul vocabularului experienţei religioase în operele Sfântului Maxim, în *Studia patristica* VII, Berlin 1966, p. 355-361.
E. Montmasson, Cronologia vieţii Sfântului Maxim Mărturisitorul, în *Ecourile orientului* 13 (1910), p. 149-154.
- Doctrina apatiei după Sfântul Maxim, în *Ecourile orientului* 14 (1911), p. 36-41.
J. Peeters, O viaţă greacă a Sfântului Martin I, în *Analecta bollandiana* 51 (1953), p. 225-262.
J. Pegon, cf. cele mai de sus.
J. W. Peitz, Martin I şi Maxim Mărturisitorul, în *Historiches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 38 (1917), p. 213-236, 429-458.
J. Pelikan, Sinodul sau Tatăl sau Scriptura: conceptul autorităţii în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, în *Moştenirea bisericii primare,* Orientalia Chritiana Analecta 195, Roma 1973.
J. Pierres, *Sanctus Maximus Confessor: principes apologetarum, Synodi lateranesis anni 649,* Roma, 1940 (cf. Altner, în *Jurnalul teologic* 41 (1942), 50.
K. Rahner, cf. celor de mai sus.
A. Riou, *Lumea şi biserica după Maxim Mărturisitorul,* col. *Teologie istorică* 22, Beauchesne, Paris, 1973.
Chr. Von Schönborn, *Sofronie al Ierusalimului: viaţa monahală şi mărturisirea dogmatică,* coll, *Teologie istorică 20,* Beauchesne, Paris, 1972.
G. Schünfeld, *Psihologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, manuscris de dizertaţie, Breslau, 1918.
P. Sherwood, *Remarci despre Maxim Mărturisitorul,* în *Magazinul american benedictin* I (1950), p. 347-356.
- *O listă adusă la zi a lucrărilor Sfântului Maxim Mărturisitorul* (Studia Anselmiana 30), Roma, 1952.
- *Ambigua primară a Sfântului Maxim Mărturisitorul* (Studia Anselmiana 30), Roma 1955.
Maxim şi Origenismul, Arche kai Telos, în *Berichte zum XI, Internationalem Byzantinischen Kongress, München 1958, Munich 1958* (27 p).
- Trecere în revistă a lucrărilor recente despre Sfântul Maxim Mărturisitorul, în *Tradiţii* 20 (1964), p. 428-437.
- *Constantinopol II şi III, coll. Sinoadele ecumenice* după Dumeige, Paris 1974 (al doilea partid de la Constantinopol III: Sinodul Ecumenic VI.
W. Soppa, *Die diversa capita unter den Schriften des hl. Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer beleuchtung,* Drezda, 1922. Dizertaţie care nu a fost publicată.
A. K. Squire, Ideea sufletului ca şi fecioară şi ca şi maică în Maxim Mărturisitorul, în *Studia patristica* VIII, Berlin, 1966, p. 456-461.

G. G. Steiţ, Die abenmahlslehre des Maximus Confessor, în *Jahrbuch für deutsche Theologie* 11 (1886), p. 229-238.
E. Stephanou, Coexistenţa iniţială a corpului şi a sufletului, după Sfântul Grigorie de Nyssa şi Sfântul Maxim Omologhetul, în *Ecourile orientului* 31 (1932), p. 304-315.
J. Stiglmayr, Maxim Mărturisitorul und die beiden Anastasius, în *Catolica* 88 (1908), p. 39-45.
H. Straubinger, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor,* Bonn, 1906.
Lars Thunberg, *Microcosmos şi mediator,* Lund, 1965.
B. N. Tsirpanlis, Acta sancti Maximi, în *Theologica*, Atena 43 (1972), p. 106-115.
C. M. Viller, Despre sursele duhovniciei Sfântului Maxim, Operele lui Evagrie Ponticul, în *Magazin ascetic şi mistic* 11 (1930), p. 156-184, 239-268.
W. Völker, Der einfluss Pseudo-Dionisius Areopagita auf Maximus Confessor, în A. Stohr, *Universitas* I, Mayence, 1960, p. 243-254. Der Einfluss des Pseudo-Dyonisius Areopagita auf Maximus Confessor, în E. Klostermann, *Studien zum Neuen Testament und zer Patristik* (Texte und Untersuchungen 77), Berlin, 1961, p. 331-350.
- *Maxim Mărturisitorul als Mesiter des geistlischen lebens,* Weisbaden 1965.
M. Wallace, *Afirmaţie şi negaţie în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul* (dactilografiat), Institutul pontifical Sfântul Anselm, Roma, 1960.
H. Weser, *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinatur.* Dizertaţie Halle Berlin, 1869.
Alte lucrări folosite pentru cercetarea istorică despre viaţa Sfântului Maxim:
G. Ferrari, *Primele mănăstiri romane,* Roma, 1957.
R. Janin, *Biserica bizantină de la malurile Bosforului* (malul asiatic), în *Sumarul studiilor bizantine,* 1954, p. 92-94.

PARTEA ÎNTÂI

ETAPELE MĂRTURISIRII

MONAHUL

(580-626)[21]

Ştim cu certitudine data naşterii lui Maxim Mărturisitorul din propria sa depoziţie făcută la judecata sa de la Constantinopol în anul 654. La întrebarea: „ce vârstă ai?" el a răspuns:

[21] Am expus ultimele ipoteze despre prima parte a vieţii lui Maxim într-un articol posterior în redactarea cestei cărţi: „*Compunerea persoanei lui Hristos*" în *Magazinul tomist* 1974 (2), p. 181-204 (tot, p. 181-189). Pentru o bibliografie deplină cu privire la viaţa lui Maxim a se vedea P. Shervwood, *O listă adnotată a lucrărilor lui Maxim Mărturisitorul, Studia Anselmiana* XXX, Roma, 1952, p. 1.

„şaizecişicinci de ani.” Prin urmare, Maxim este născut prin anul 580, în vremea când a ajuns în Constantinopol ca şi apocrisiar al Sfântului Grigorie cel Mare, adică din nou, odată cu încheierea secolului, pe vremea lui Iustinian cel Mare. El a trecut prin acest secol tumultos al VII-lea care s-a împărtăşit de ascensiunea fulgerătoare a islamului, dizlocarea definitvă a creştinismului oriental şi decăderea imperiului bizantin în felul unei coaje de sagrinat.

În alt sens, mai ştim că după primul proces din anul 655, Constantin a încercat să îl înduioşeze pe Maxim flatându-l şi a cerut „aducerea monahului Maxim ca să îl cinstească cu bucurie, din cauza febleţii şi al vigilenţei, fiindcă el i-a cunoscut pe strămoşii mei şi lor le-a fost drag de el”(PG 90, 160 D-161 A). Iată singura bază istorică care se raportează la tradiţia istoriografică, să ştim faptul că Maxim a fost primul secretar al împăratului Heraclit. Ceea ce ştim sigur este că din anul 617 Maxim a fost la Constantinopol în nişte medii apropiate de curtea imperială şi până în această dată a acceptat ca şi fiu duhovnicesc pe discipolul Atanasie şi după cum se spune în proces el a fost „secretarul camerei auriculare a împăratului Constanţiu” (PG 90, 168 A), mai bine spus a femeii împăratului lui Heraclit. De altfel, asistenţa prin care Maxim a schimbat mai târziu o corespondenţă amplă cu cei mai înalţi demnitari ai imperiului, arătând că el a trăit cu monahii o bună bucată de timp, cunscându-le ideile lor. Aceasta fiindcă el cunoştea din interior mediul curţii bizantine, fiindcă că el a început să fie cu mult mai târziu din ce în ce mai intrasigent cu prelaţii de la curte, care erau un fel de instrumente docile ale politicii împăratului.

În anul 610 Heraclit a prins curaj. În anul 617 Atanasie a devenit discipolul lui Maxim: acesta a declarat, în cele din urmă, în anul 654, că a fost de aproximativ treizecişişapte de ani însoţitorul său.

El trăia în mănăstirea Philippique în Chrysopolis, partea asiatică a Constantinopolului (astăzi în Scutari), unde a edificat o temelie recentă care data încă din timpul vieţii lui Maxim, după cum ar fi posibil prin anii 594 când Philippique, fratele mai mare al împăratului Mauriciu, a început să construiască edificii pe muntele Sfântului Ilie (astăzi înălţimile Usküdar) şi a dedicat edificiile Maicii Domnului.[22] Din nefericire nu avem nici un fel de dovadă palpabilă despre tradiţia monahală care a inspirat această mănăstire şi ceea ce este şi mai regretabil este faptul că nu ştim cu ce crez duhovnicesc (şi teologic) s-a întâlnit aici Maxim. Din contră, ştim despre Pyrrhus, care a devenit patriarh al Constantinopolului, care a devenit unul dintre adversarii lui Maxim, că a devenit egumen. Dar după cum a spus el, rămâne cert că în disputa sa teologică cu Maxim din anul 645 în Cartagina, „el nu s-a întâlnit cu nimeni acolo personal.” (PG 91, 288 B), el a păstrat o amintire deplină după plecarea lui Maxim. De alt fel, Maxim a renunţat vizibil la Chrysopolis după anul 630.

Din câte se pare şi în conformitate cu toate evidenţele, Maxim a fost iniţiat într-un cadru monahal, din cauza reflecţiei teologice care a prins un plan important în viaţa sa. În acest ultim sens, însuşi Maxim a fost cel care ne-a oferit încunoştinţările lui în prefaţa de la *Ambigua II*. În cele din urmă, el s-a agăţat de o scrisoare adresată lui Ioan al Cizicului care i-a cerut lămuriri asupra unui anumit număr de pasaje obscure (şi chiar ambigue) ale Sfântului Grigorie de Nazianz (numit şi Teologul). După Ioan el a avut o înclinaţie voluntară asupra problemelor teologice care îi preocupau pe monahi. În acest sens ne stă drept mărturie *Ambigua II* a Sfântului Maxim. P. Sherwood a arătat într-un fel definitiv că *Ambigua* II a constitituit un răspuns teologic adus problemei origenismului sistematic transmis în mediile

[22] CF. R. Janin, „Biserica bizantină de pe râurile Bosforului” (malul asiatic), în *Jurnalul studiilor bizantine,* 1954, p. 92-94.

monahale prin tradiţia evagriană.[23] Judecând după pasajele lui Grigorie de Nazianz, că Ioan a cerut lămuriri şi prin răspunsurile pe care ni le-a oferit, se pare că monahii cu tendinţe origeniste au făcut reclamaţii cu privire la anumite „ambiguităţi" ale „Teologului" (dintre care unele au fost numite mai înainte) pentru a opune convingerile lor cu referire la punctele fundamentale ale origenismului dirijat într-un sistem: apocatastaza, preexistenţa sufletelor, creaţia dublă, căderea duhurilor în lumea materială prin păcat etc. Pentru a combate cele mai periculoase aspecte ale acestui sistem periculos, Maxim a făcut rost de un alt sistem, de la care a împrumutat multe concepte din vocabular: lucrările lui Dionisie Areopagitul, preluat din scoliile lui Ioan de Scytopolis şi care a interpretat aceste lucruri într-un fel ortodox, scolii prin care Maxim şi-a ajustat semenii, care au fost amalgamaţi faţă de precedenţii lor prin tradiţie. Ar trebui să remarcăm în prezent că Maxim nu a respins sistemul dionisian ca şi un fel de contrabalanţă dialectică în raport cu origenismul. Dionisie este rar citat: când este citat o face ca şi un părinte între alţii şi Maxim a organizat deja, după *Ambigua II,* gândirea lui într-un fel personal. De alt fel, el îl combate pe Grigorie de Nyssa în deplinătate, printr-o teologie duhovnicească aşezată lângă cea a misticii lui Origen.[24] Deasemenea, Origen, Evagrie şi Grigorie de Nyssa sunt după, perceptele noastre, capabili de a intra în cadrele unei tradiţii duhovniceşti mai vastă: el se găseşte în curentul macarian în care s-au scăldat capadocienii – în special Grigorie de Nyssa – şi în care Diadoh al Foticeii a arătat intuiţiile cele mai interesante ale origenismului evagrian. Această influenţă macariană, după Diadoh, a fost citată explicit de Maxim (PG 91, 277 C, PG 90, 792) şi a fost determinantă în sinteza teologică şi duhovnicească a lui Maxim Mărturisitorul. Ar fi destul, momentan, să subliniem că Maxim a echilibrat dialectic speculaţiile origeniste şi dionisiene una în partea celeilate, făcând posibilă o linie teologică originală prin care şi-a consacrat paginile lui cele mai personale: primatul milosteniei, îndumnezeirea noastră prin colaborarea voinţei noastre cu voinţa lui Dumnezeu, viaţa ascetică care desfăşoară harul botezului, al adopţiei etc... Aceste teme au fost prezentate în primele opere. Nu este deloc imposibil ca Maxim să fi fost format în curentul duhovnicesc şi teologic a monahismului macarian care, în ciuda contrafacerilor lui mesaliene, a cunoscut o viaţă de mare expansiune încă din secolul al V-lea, el este în acord cu Diadoh al Foticeii.[25]

Din 626 o campanie unită cu perşii şi avarii contra Constantinopolului, l-a prins pe Maxim la mănăstirea lui. Comunitatea a fost dispersată: se pare că nimeni nu i-a luat partea. Nu ştim exact unde se găsea Maxim, însoţit de cei credincioşi lui. Atanasie este cel care nu a renunţat până la moarte. La Constantinopol, în anul 626, pentru Maxim a fost ceva tragic ca să îşi vadă propriul asediu şi aproximativ toată înfundătura imperiului, eroii zilei, el fiind cel care întrupa rezistenţa şi credinţa în aceste momente sobre şi el fiind cel care probabil a compus splendidul imn „Acatist" către Fecioara, apărătoarea oraşului. Patriarhul Serghei a pregătit mai bine de zece ani o „formulă" teologică susceptibilă de restabilirea unităţii religioase în Imperiu: monoenergismul. Monahul care greşea, era un fel de sat în sat, fără odihnă şi plecarea capului. Era un loc în care patriarhul a devenit etnarh, în absenţa împăratului, organizator şi om care a rezistat în spatele pereţilor unde s-au confruntat tipic

[23] P. Sherwood, *Ambigua timpurie, Studia Anselmina* XXXVI, Roma, 1935.
[24] P. Sherwood a arătat „origenismul duhovnicesc" latent în *Întrebările către Talasie* (din acelaşi veac cu *Ambigua II*) datorită influenţei nete a lui Grigorie de Nyssa, cf. „Maxim şi origenismul," în *Berichte zum XI Internationalem Byzantinistem Kongress,* Munich 1958.
[25] Pentru influenţa lui Diadoh al Foticeii asupra lui Maxim, cf. E. Des Places în introducerea sa la *Operele duhovniceşti ale lui Diadoh, Sursele creştine,* n. 5, pp. 66-67.

două feluri de creştini din Orient sau ca să fim şi mai simplii, două feluri de credincioşi. În drama care tocmai începea, nimeni nu putea greşii până la sfârşit, fără să îşi asume toate riscurile premizelor sale şi să le suporte consecinţele.

CEL CARE GREŞEŞTE

Maxim a renunţat la mănăstirea lui în 626. În alt sens, ştim cu certitudine printr-o scrisoare datată, că de Rusaliile anului 632, el era deja în Cartagina.[26] Între aceste două date, se pare că Maxim a greşit, călătorind mai mult între Grecia şi Africa de Nord, totuşi fără să se stabilească în nici o parte. Acest lucru îl ştim din faptul că nici o scrisoare din această perioadă nu are nici o indicaţie a locului. Prin urmare ştim de la el (PG 91, 49 C) că a călătorit în Creta unde a avut o dispută cu episcopii severieni (monofiziţi moderaţi). Localizările posterioare ale lui Maxim nu ne sunt foarte bine cunoscute, el şi-a făcut propria trecere prin Creta în intinerariul său dintre Grecia şi Africa de Nord. În alt sens, trebuie să avem în vedere că Maxim s-a angajat în disputele hristologice şi în aceasta constă reputaţia lui calcedoniană. Acest lucru a fost subliniat în operele lui Maxim care a aprobat această doctrină şi care nu au voit să se afunde direct în probleme tipic hristologice: *Ambigua II* şi *Centuriile despre teologie şi iconomie* sunt centrate pe probleme ridicate de „weltanscahungul" cosmico-duhovnicesc al lui Origen. Deasemenea, aceasta a fost una dintre obligaţiile lucrării prezente: să studiem felul în care Maxim a reinterpretat teologia lui cosmică, ascetică şi mistică în cadrele unei hristologii unde evenimentele l-au forţat să se alinieze spre cel mai înalt punct.

A fost el şi în Cipru? Am putea presupune acest lucru dacă am ţine cont de corespondenţa lui posterioară cu Marinus.

P. Sherwood crede că Maxim a ajuns în Africa de Nord undeva între anii 628 şi 630. În cele din urmă, scrisoarea datată din 632 a fost scrisă în Cartagina, adresându-se încă o dată lui Ioan al Cizicului, posteriorului său anterior, care vorbea deja de Sofronie ca şi de stareţul şi părintele său duhovnicesc. Ştim cu exactitate că Sofronie se găsea în Alexandria în anul 633.

Fără să aleagă, Maxim s-a găsit pe sine practicând una dintre formele cele mai tradiţionale ale monahismului oriental: „xenitia," exilul pelerinului care se declară pelerin şi călător pe pământ.[27] Cedând acestei vocaţii, Maxim v-a fi smuls din liniştea mănăstirii ca să fie aruncat în această mare agitată care era imperiul bizantin din secolul al VII-lea. Maxim se găseşte din ce mai mult în faţa dimensiunii eshatologice confruntându-se cu nişte evenimente care au alcătuit desfăşurarea lor redutabilă. A venit şi ameninţarea, care în final, a pornit din toate părţile: Constantinopolul a fost asediat de perşi şi avari, pe când Maxim se

[26] Sfârşitul inedit al scrisorii VIII (adresa către un anumit Sofronie) a fost descoperită şi publicată de R. Devresse în *Magazinul ştiinţelor religioase* 17 (1937), p. 25-35.

[27] Cf. acestui subiect magistralului articol de A. Guillaumont, *Retragerea)xenitia) ca şi o formă de asceză în monahismul antic,* articol introductiv în *Anuarul şcolii practice de studii superioare* (secţia V), 1968-1969 p. 31-58.

v-a găsii în Africa de Nord unde creştea vertiginos islamul, în timp ce evreii profitau de învălmăşeala Imperiului creştin pentru a lua parte la toate jignirile care le-au fost aduse şi la intrigile prefecţilor imperiali care au slăbit administraţia şi armata şi mai presus de orice, erezia, care a fost prezentă în tot Orientul Mijlociu unde Biserica a fost deja definitiv împrăştiată, în ciuda ultimelor eforturi disperate a ierarhiei imperiale gata să facă orice compromis verbal pentru a salva o unitate politico-religioasă ca şi unitate a credinţei. Destul de repede Maxim a înţeles că, în acest cataclism istoric, ar fi fost ceva de domeniul derizoriu să se ridice baraje pentru a conjura inevitabilul; trebuia din contră, se gândea el, să se discernă în acest dezastru al urmei eshatologice a venirii lui Dumnezeu şi să ne pregătim în singurul fel posibil de a dobândii pe „Cel ce vine”: prin mărturisire şi martiriu. Din contră, toate măsurile coercitive destinate conjurării – unui plan politic – nu au putut inevitabil, în ochii lui Maxim, decât să oprească prăbuşirea unei lumi incapabile să se deschidă venirii, a Celui care vine, fiindcă din câte se pare lumea nu putea accede trecerii de la moarte la viaţă printr-o înviere pascală.

Pe când Maxim a sosit în Cartagina, el a găsit acolo o situaţie explosivă. Evreii, au simţit că arabii îi ameninţau pe creştini din toate părţile şi astfel că s-au revoltat în mai multe oraşe din Orientul Mijlociu. Pentru a evita noile masacre ale creştinilor, Împăratul a ordonat botezul lor forţat în tot imperiul. Maxim a constatat încă din Cartagina inutilitatea acestor măsuri care îl ofensau pe Dumnezeu şi opreau iminenţa eshatologică pe care ei evitau să o circumscrie prin măsuri politice.

Eparhul a revenit în Constantinopol, supunându-se unei ordonanţe a celui mai pios suveran, el a încreştinat pe toţi evreii şi samaritenii autohtoni şi pe toţi străinii din Africa, dimpreună cu femeile, copii şi servitorii, ducând cu forţa pe multele mulţimi de suflete ca să primească sfântul botez în ziua Cincizecimii a anului 632.

Eu înţeleg că acestea au sosit în imperiul roman şi sunt cuprins de o credinţă uimitoare până în momentul în care am fost înfiorat. Am crezut că aceasta este o taină dumnezeiască mare şi efectivă care nu a fost violată, prin faptul că i s-a conferit asupra ei o decizie de a alege credinţă potrivită... Eu mă tem de „marea apostazie” pe care au resimţit-o Sfinţii Apostoli (II Tesaloniceni 2, 3), prin amestecarea lor cu cei credincioşi, care a fost manifestată şi incontestabilă ca şi o *împlinire care murmura deja* şi care a văzut-o ca şi o pregătire a lor prin rugăciuni şi mai multe lacrimi, trecând marile ispitiri şi lupte pentru adevăr.[28] Pe măsură ce evenimentele se precipitau, Maxim a voit să desemneze cel mai mult orizontul dimensiunii lor eshatologice şi i-a invitat pe cei care au voit să înţeleagă şi să înceteze căutarea soluţiei care eventual ar fi putut rezolva dezastrul, dar aceasta însemna a intra în suita Domnului şi în taina Paştelui său, prin care El a „trecut” la Tatăl şi prin care El „vine” acum la oameni.

Trebuie să priveghem în toate momentele sau mai bine spus să ţinem toate poruncile, natura înseşi ne cere, în mijlocul circumstanţelor prezente, să ne căutăm refugiul în Dumnezeu. Căci chiar şi în cele mai penibile circumstanţe care cuprind tot pământul locuit, noi trebuie să ne ţinem tari. Ce poate fi mai înfricoşător decât ceea ce v-a venii? Şi ce poate fi mai de înfricoşător, monahilor care pot percepe aceste lucruri? Ce poate fi mai de plâns şi mai înfricoşător pentru cele ce subzistă? A vedea o rasă barbară în deşert (arabii) parcurgând înstrăinaţi ca şi pe propriul lor pământ: Statul civilizat devorat de bestii străine care nu fac decât să poarte aparenţa omului: şi un pământ evreiesc care se bucură pentru sângele împrăştiat... mulţimea păcatelor noastre a făcut ca aceste lucruri să vină asupra noastră: „căci noi nu împărtăşim cum se cuvine Evanghelia lui Hristos” (*Filipeni* 1, 27). Cu toţii am

[28] Sfârşitul scrisorii VIII, cf. nota nr. 6.

păcătuit, cu toţii am ignorat harul milosteniei şi taina suferinţei Dumnezeului întrupat pentru noi... Sufletul nostru este întunecat şi zdruncinat, dacă ar fi să ne referim la cuvântul credinţei. Dacă ne rugăm şi ne ţinem în rugăciune şi în priveghere, o să ne sârguim şi mai mult spre Domnul nostru Iisus Hristos, înţelegând mai bine venirea a ceea ce a fost pierdut. Noi afirmăm că credinţa noastră transcede evenimentele efemere şi Îl găseşte pe Cel ce Le-a prezis ca fiind adevărate. Noi Îl mărturisim pe Dumnezeu în faţa oamenilor, fără să fie mort şi El v-a fi acela care v-a mărturisii în faţa Părintelui (Lc. 12, 8) şi noi v-om fi cei care Îl vom însoţii, mântuiţii de această mărturisire frumoasă fiindcă El a fost Cel care a oferit premizele schiţei comportamentului nostru „mărturisim în faţa lui Ponţiu Pilat şi noi mărturisim această frumoasă mărturisire" (1 Timotei 6, 13). Putem noi prin harul Său, să fim găsiţi a fii vrednici să imităm atunci când momentul v-a venii ca şi pruncii şi astfel să înţelegem Cuvântul pe care suntem chemaţi să îl grăim: El, Cel care vine în ajutor este invizibil, Cel care ne duce în spre evalvie, El trece prin cursul martiriului ca fiind singurul capabil de a învinge sentimentele naturii. Martiriul pentru care s-a produs insurecţia noastră faţă de patimile duhului nostru: insurecţia prin care Dumnezeu s-a arătat pe Sine, covângându-i să treacă paradoxal prin moarte pentru Cel care este căutat. Putem noi fi găsiţi vrednici ca să ţinem faţă de El prin mărturisirea care o facem faţă de El, mărturisind că luăm viaţa Lui cu noi şi o ţinem aici jos şi o ducem cu noi într-o lume fără de sfârşit" (*Scrisoarea* XIV, PG 91, 540 A – 544 C).

Cel puţin am putea spune că împăratul Heraclit şi ierarhia nu au voit ca lucrurile să rămână în acest fel. După ascensiunea lui la tron, în anul 610, Heraclit a căutat să redreseze situaţia militară care a devenit destul de insuportabilă. Mai presus de orice trebuia reunită unitatea creştinilor pentru a evita ca monofiziţii dizidenţi să nu prefere dominaţia persă sau pe cea arabă, faţă de cea din Constantinopol. În anul 619, Maxim a devenit instrumentul acestei politici imperiale şi a pregătit un anumit număr de retractaţiunui secrete cu episcopii ortodocşi (Teodor al Faranului) sau cu monofiziţii fără să renunţe la sinodul din Calcedon şi la litera lui: monoenergismul. Fără această doctrină, natura umană a lui Hristos era pur şi simplu pasivă în uniune şi energia Lui era pur şi simplu energia dumnezeiască a Cuvântului care şi-a asumat-o. Un anumit episcop de la marea Neagră (Lazique), Cirus de Phasis, a fost contactat de împăratul Heraclit în campania sa din anul 626, în timpul operaţiei politico-religioase a monoenergismului care a fost creată de Serghei (o scrisoare înmânată papei Virgiliu), care a fost numit în scaunul patriarhal al Alexandriei şi care a avut ca scop principal susţinerea monofizitismului. Patriarhul a avut ca şi colaborator realizarea unui uniri cu severieni în cele mai mici detalii. El s-a implicat direct în aceste lucruri.

Aici s-a interpus Sofronie. Depăşindu-l destul de mult pe Maxim în vârstă, putând să îi fie chiar şi părinte duhovnicesc, Sofronie s-a născut în Damasc prin anii 550. Din cauza legăturii sale de prietenie încă din tinereţe cu Ioan Moschus, el a trebuit să aleagă viaţa monahală şi să îmbrăţişeze deliberat (ca şi diferenţă faţă de Maxim), modalitatea lui practicării „xenitiei." El a călătorit, din mănăstire în mănăstire, în tot Orientul Mijlociu (păzindu-şi ataşamentele în special cele faţă de Sinai, într-o epocă de pe la sfârşitul vieţii Sfântului Ioan Climacus) în Egipt şi în cele din urmă în Roma unde a şi murit în 619.[29] Acum ştim cărui curent monahal, teologic şi ascetic i s-a alăturat Sofronie. Putem cunoaşte toate ataşamentele sale faţă de monahismul sinaitic până la apogeul lui în teologia ascetică şi

[29] Pentru aceste însemnări despre viaţa lui Sofronie şi a lui Ioan Moschus, a se vedea introducerea lui P. Rouët de Journel prin ediţia sa despre opera lui *Părintele duhovnicesc,* Sursele creştine, nr. 12, Paris, 1946, p. 7-12. CF. pe de-a întregul monografia lui Christoph von Schönborn, *Sofronie al Ierusalimului, viaţa monahală şi mărturisirea dogmatică,* Paris, 1972.

mistică a Sfântului Ioan Climacus. În această tradiţie monahală palestiniană (care depindea de fondul macarian) care i-a conferit isihasmului, un curent subteran al vieţii duhovniceşti şi teologice (prinsă în cadrele sistematizării nestoriene, monofizite şi neo-calcedonine a secolului al VI-lea care ocupa scena istorică) din care a ţâşnit, prin trecerea lui Sofronie şi a lui Maxim, venirea teologiei bizantine propriu zise, cea care a fost exprimată de Teodor Studitul sau Simeon Noul Teolog.[30]

Cunoscând destul de bine tendinţele doctrinare ale Orientului Mijlociu, Sofronie a fost destul de lucid faţă de gravitatea a ceea ce a fost asociat cu monofizitismul, chiar dacă ar fi să spunem „verbal" ca şi Sever al Antiohiei. Mai înainte de călătoria în Alexandria, din 604 până în 614 (el s-a plecat din faţa invaziei perşilor care au ocupat Egiptul până în 628). I-a ajutat pe patriarhii melechiţi (calcedonieni), S. Euloge şi Ioan Aumonier, ca să rămână în credinţa ortodoxă un număr considerabil de severieni. Prin el a fost chemat ca să îl pună pe Maxim în miezul problemei şi ca să îi aprobe doctrinele.

Maxim s-a întâlnit cu Sofronie în Africa de Nord, în Cartagina în mediul său. Sofronie s-a refugiat acolo, la fel ca şi mulţi alţi monahi hăituiţi, din toată Siria şi Palestina din cauza ocupaţiei perşilor. Aceasta este ceea ce a spus Maxim: „dimpreună cu mine mai mulţi monahi străini, Sofronie s-a oprit în Africa" (PG 91, 42A). A trebuit să ajutăm această masă de creştini monahi, care au invadat dintr-o dată pe modeştii creştini din Africa şi care au adus cu ei disputele lor teologice şi rivalităţile lor tehnice şi care au provocat tensiuni destul de puternice între autohtoni şi imigranţi. Maxim a trăit într-o mănăstire a exilaţilor numită „Eucratades", după porecla lui Sofronie (care locuia cu Ioan Moscus), care din câte se pare era egumen. Aici au petrecut mai multă vreme. Sofronie a rămas în legătură cu prietenii lui în Egipt şi el a ţinut situaţia sub control. El a înţeles că noul patriarh al Alexandriei, instalat de împărat în 631 a fost luat pe nepregătite a fi asaltat de retractaţiunile politico-religioase ale petiţionarilor în iunie 633, în momentul când s-a declanşat „controversa" monoenergistă.

---

[30] Această inspiraţie macariană şi sinaitică este cât se poate de vizibilă în *Răspunsurile către Talasie,* care datează prima dată din călătoria sa în Africa (628-630). Talasie este un monah libian cu care Maxim a corespondat şi de care pare că a fost legat printr-o prietenie profundă (cf. M. TH. Disidier, „Mărturia duhovnicească a lui Talasie Libianul în *Studii bizantine* 1944, p. 79-118). *Centuriile* lui Talasie (PG 91, 1427-1469), singura operă care ne-a rămas de la el, care arată o puternică influenţă evagriană după autorul lor. În acest context, opera lui Maxim care îi este adresată, constituie o tentativă de corectare a intelectualismului lui evagrian pusă în ajutorul temelor macariene centrate pe afecţiune, sinergia voinţei noastre, inima, dezvoltarea harului baptismal, milostenia...Cf. mai peste tot: întrebarea 6 (botezul şi asceza), 63, (taina ecclesială a colaborării cu Duhul), 64 (milostenia ca şi îndumnezeire). Influenţa lui Grigorie de Nyssa este şi ea foarte sensibilă în Introducere şi în întrebarea 43, care încearcă pe cei doi arbori ai Binelui şi a Răului. Toate aceste elemente echilibrează în profunzime mistica spiritualistă şi intelectualistă a lui Evagrie centrată pe impasibilitate şi rugăciunea curată. Probabil că Maxim a luat exemplul lui Diadoh al Foticeii; mai multe teme îi sunt comune fiindcă el a devenit un autor independent fără să mai fie dependent de alte gândiri şi orientări cf. E. Des Places, introducere la *Operele duhovniceşti* ale lui Diadoh al Foticeii, Sursele creştine, nr. 5, ter. Paris, 1966, pp. 66-67. Am putea găsii şi în Cartagina o urmă de influenţă în care Diadoh ar fi putut excela în timpul captivităţii sale din 467-474 şi care i-a marcat prima călătorie africană, maestru al Cezareii din Arles (cf. H. I. Marrou, „Diadoh al Foticeii" şi Victor de Vita). Cel mai probabil, este din cauza lui Sofronie, că Maxim a fost iniţiat în acest curent duhovnicesc macarian care a stat ca şi sursă a inspiraţiei sinaitic: în concluzie, mai recent s-au găsit împrumuturi „ad litteram." Din Diadoh al Foticeii în *Pandectes* lui Antioh de Saint Sabas, datate din 615, epoca lui Sofronie şi Ioan Moscus putem găsii în aceste lavre palestiniene şi sinaitice (cf. J. Kirchmeyer în *Orientalia christiana periodica,* 1962, p. 418-421) tema sufletului ca şi o fecioară şi *mamă*, după Maxim (PG 90, 889, cf. A.K. Squire, „Ideea sufletului ca şi fecioară şi ca şi mamă în Maxim Mărturisitorul," în *Studia patristica* VIII, Berlin, p. 456-561), este o lucrare capitală după Ioan Scărarul, care se ţine de Diadoh (cf. des Places, *opera citată,* p. 67).

TEOLOGUL

(632-638)

Imediat ce a sosit în Alexandria, Sofronie i-a făcut cunoscute patriarhului Cyrus nouă capitole care constituiau proiectul uniunii cu severienii, pe baza tezei monoenergismului. La aceasta a consimţit papa Alexandru, datorită influenţei pe care a avut-o acest venerabil bătrân (el trebuia să fi avut aproximativ 80 de ani). Capitolele redactate pe Cyrus au conţinut o doctrină hristologică care s-ar fi putut numii neo-calcedoniană, adică un fel de reinterpretare a dogmei de la Calcedon într-o terminologie monistă a Sfântului Chiril al Alexandriei. În ea nu există nimic nou raportat la atitudinea reformulată teologic de calcedonieni şi inaugurată de Iustinain şi aprobată la Sinodul Ecumenic V din anul 553. Capitolul VII nu a adus nimic în plus, în ochii lui Sofronie, ci numai a dus limitele Ortodoxiei la extrem: „unicul şi acelaşi Hristos şi Fiu a operat la fel de bine prin ceea ce era dumnezeiesc şi prin ceea ce era uman printr-o *energie teandrică unică*, după cum s-a exprimat Sfântul Dionisie Areopagitul”.[31] Reacţia lui este uşor de înţeles:

„în prima sa conferinţă, el a ridicat obiecţii şi proteste, care îl obligau pe Chyrus cu nenumărate lacrimi şi cereri, prosternându-se la picioarele lui, ca să nu spună tare nimănui aceste lucruri care stau împotriva Bisericii catolice a lui Dumnezeu, fiindcă ele au fost clar apolinariste” (Th Pol 12, PG 91, 143 CD).

Această mărturisire este atât de pătrunzătoare, încât seamănă scrierii unui martor ocular. A fost Maxim cu Sofronie? Scrisorile adresate acestei epoci de către Maxim corespondenţilor lui din Alexandria ne înclină din ce în ce mai mult să presupunem că el a fost ţinut în mod sigur la curent cu cursul desfăşurării evenimentelor, probabil chiar de Sofronie, dar că el totuşi a rămas în Cartagina, unde, după plecarea lui Sofronie, a rămas sub autoritatea unui alt stareţ numit Conon (*Scrisoarea* XXV).

În ceea ce îl priveşte pe Sofronie, el era deja angajat într-o controversă unde erau puse în dezbatere probleme legate de credinţă dar ceea ce era extrem de important pentru episcopii imperiali a fost viitorul imperiului creştin pe tot fondul Mediteranei. Din naivitate sau pentru a avea o inima curată, el a luat partea Constantinopolului şi i-a cerut patriarhului Serghei, salvatorul noii Rome în anul 626 şi autorul acestei tentative a ultimei şanse care a fost monoenergismul, de a intervenii contra lui Cyrus, tocmai acel Cyrus care a fost tras de episcopia lui barbară pentru a devenii instrumentul docil al împăratului Alexandriei. Mult mai târziu, Maxim v-a invoca această întrevedere.

„Nu este adevărat oare că Sofronie a manifestat de mii de ori mai mult decât Serghei maladia lui prin care a infectat Biserica? Nu v-a fi el cel care îşi v-a amintii, cu multă modestie că el a convenit obiceiului său religios şi căzând în genunchi, pentru suferinţele dătătoare de viaţă a lui Hristos Dumnezeu, mai elocvente decât a oricăror părinţi? Nu cerea el oare abandonul acestei formule eretice, condamnate deja pe Părinţi şi care nu mai era încă un factor de scandal?” (*Pyrr.* PG 91, 333 AB).

Chiar şi în faptul împlinit al unui monah care greşeşte, Sofronie este acum un om cinstit pentru că prudentul Serghei l-a înfruntat în faţă. Acesta din urmă s-a refugiat din faţa rolului de abritru şi a publicat în anul 634 un „psefos,” un fel de bulă papală patriarhală, prin care

[31] A. Ş. G. I. Hahn, *Bibliotheck der Symbole und Glaubensregln der Alten Kirche,* Hildeşeim, 1962, p. 339.

interzicea să se vorbească de una sau de două energii în Hristos. Este cât se poate de evident că acest text a lăsat să transpară cu claritate cât de atractive erau simpatiile patriarhului Serghei. Sofronie a acceptat acest document care rezolva, cel puţin formal, dogma şi care „răcea” situaţia din Alexandria, mai ales că ea a invalidat proclamaţia energiei unice teandrice din Hristos. El s-a întors în Orient, pentru a afla dintr-o dată că el a venit pentru a fi ales patriarh al Ierusalimului. Acesta nu a avut nimic de spus când a înţeles ataşamentele pe care Sofronie le avea cu mediul monahal palestinian şi influenţa pe care aceasta a exercitat-o asupra lui. Trecând ca şi un simplu monah cu rangul de pastor într-o biserica patriarhală, Sofronie nu a putut continua să păstreze tăcerea. El a reunit un sinod local în Ierusalim, probabil cu ocazia întronării sale în anul 634 şi astfel a proclamat un fel de petiţie sinodicală, o mărturisire a credinţei sau pentru prima dată, a expus în profunzime problema monoenergismului şi pericolul pe care acesta îl reprezenta pentru credinţa în taina lui Hristos: Dumnezeu şi om adevărat. Prin urmare, sinodul lui Sofronie a respectat litera lui „psefros” a patriarhului ecumenic, fiindcă acesta a evitat să formuleze explicit *numărul* exact de energii.

Din partea lui, a fost cât se poate de zelos în a scrie papei Romei, Honoriu, fără sprijinul căruia toate planurile poziţiei despre planul doctrinar ar fi fost sortite discreditării de adunările Bisericilor şi a monahilor supuşi desuetudinii. Scrisoarea sa, scrisă cu multe flaterii şi viclenie, îl prezintă pe Sofronie odată pentru totdeauna ca şi pe un „sfânt monah” care merită cinstit şi nu ca şi pe un extremist care nu trebuie urmat: mai mult decât atât, ea vorbeşte de o unire doctrinară încheiată cu severienii din Alexandria ca şi de un triumf al credinţei de la Calcedon, chiar dacă ea vine să golească total această dogmă de orice conţinut şi în acelaşi timp, adevărul umanităţii lui Hristos a primit o formă pur inertă, manipulată de atotputernicia lui Dumnezeu. Din contră, el acuză pe cei care susţin două energii şi văd astfel în Hristos două voinţe, umană şi dumnezeiască, care sunt în contradicţie una cu cealaltă. Honorius a răspuns cu cea mai mare prudenţă faţă de patriarh, dar i-a amintit şi de doctrina ortodoxă de la Calcedon; voim astfel să excludem toate ideile contradictorii în numărul de voinţe a lui Hristos ca şi un fel de fază nefericită: „unde uman voluntatem fametur Domnini nostri Jesu Christi.” Am putea spune că el nu a căzut în surzenia unui surd: el a oferit neaşteptat Patriarhului o ultimă poartă de ieşire pentru proiectul lui de unire prin care el încă mai credea că poate salva creştinismul imperial din Orientul Mijlociu. Era în joc destinul lumii, căci în câţiva ani, toate dezbaterile se legau în jurul tainei voinţei lui Hristos.

Noi ştim, prin depoziţia unui episcop de la sinodul ecumenic VI din 680, că Serghei a refuzat să accepte scrisoarea sinodală a lui Sofronie şi că el a revenit ca să refuze numirea ca şi patriarh al Ierusalimului. Papa Honorius a voit să reconclieze totul pe baza „unei supresiuni a expresiilor uneia sau a două energii şi pe baza mărturisirii lui Hristos, ca având o operaţie dumnezeiască şi umană prin înseşi natura Lui” (fragment din a doisprezecea scrisoare către Serghei). Dar deja evenimentele se precipitau: în 637 califul Omar a invadat Palestina: Sofronie, pentru a evita un jaf al Oraşului Sfânt, v-a merge înainte pentru ca să se întâlnească în grădina Măslinilor şi a intrat cu el în oraş în anul 638, l-a condus pe tâmpla templului unde acesta s-a rugat întors spre Mecca. Slăbit de durere şi epuizat de atâtea eforturi, Sofronie a murit câteva lui mai apoi. Cât despre Maxim, moartea lui Sofronie a fost primită şi discutată din ce în ce mai mult în planul dezbaterilor doctrinare. La început, părea că el a rămas încă din ce în ce mai mult la umbra maestrului său. El a schimbat o corespondenţă abandonată cu membrii clericilor din Alexandria (*Scrisorile* XVII, XV) şi cu Petru, un general bizantin care a

sosit din Numidia în Egipt pentru a bara calea arabilor (*Scrisorile* XIII, XIV). El a fost cât se poate de zelos de a merge înapoi la Sofronie, care era deja în Alexandria, pentru a aprofunda doctrina anti-monofizită cu ajutorul textelor patristice care i-au fost puse la dispoziţie (PG 91, 532 D). Unirea din 633 a fost declarată în aceste scrisori „o uniaţie bastardă" (PG 91, 512 B-C), dar patriarhul Cyrus a fost deja cinstit cu titlul de „papă păzit de Dumnezeu" (*ibid.* 536 A).

Prin aceste contacte, Maxim a fost reprezentat în ochii patriarhului de Constantinopol ca şi un adversar cât se poate de periculos. Probabil că el a privit rece relaţiile vechi cu acele personalităţi de la Palatul Imperial şi, mai mult, după moartea lui Sofronie, el s-a străduit să îi pună în temă pe episcopii africani „care pur şi simplu nu puteau suferii numele de erezie" (PG 91, 264). Aceşti episcopi africani care erau cumva mai fustraţi au estimat „că toate aceste noutăţi s-au născut dintr-o iubire nesănătoasă de glorie şi că autorii lor şi-ai imaginat ceva unic pentru a părea mai subtili, mai perspicace şi mai înţelepţi decât felul obişnuit al fraţilor săi."[32] În alt sens, Maxim nu a ezitat să spună că împăratul Heraclit, voind să salveze Imperiul chiar cu preţul ereziei, l-a condus la pierea lui, l-a dus în spre pierea lui: în faţa secretarului general Pierre, s-a zvonit în armată că monahul i-ar fi spus lui: „nu este în conformitate cu planurile lui Dumnezeu de a susţine politica romanilor atâta vreme cât v-a domni Heraclit şi familia lui" (PG 90, 111).

La Constantinopol am putea spune că era destulă vreme ca să fie concliat un personaj cu atât de mare influenţă care ar fi riscat să creeze mai multe necazuri în această provincie îndepărtată a Africii, dimpreună cu tendinţele ei separatiste cât se poate de mascate, care era şi un fel de piesă de depozitare strategică pentru apărarea Imperiului într-un moment în care mai tot Orientul Mijlociu se afunda în puseul arab.

Mai înainte de a murii, Serghei a contactat deja probabil un personaj a cărui fidelitate era reprobabilă, Pyrrhus, egumen al mănăstirii din Philippique din Chrysopolis unde a trăit Maxim şi i-a cauzat acestuia ca să facă calificări pentru a îl face să gândească. Pyrrhus a fost acuzat de el că i-a trimis acel „psefos" patriarhului Serghei pe care l-a justificat printr-un tratat despre doctrina energiilor; el i-a arătat lui Pyrrhus o mare dovadă de erudiţie ca să îşi găsească nişte argumente convingătoare (cf. PG 91, 129 C).

Pyrrhus i-a scris lui Maxim undeva la începutul anului 634. Trebuie să ţinem cont de ceea ce a primit conştiinţă a „psefosului" faţă de justificarea oferită de Pyrrhus, care a voit cu orice preţ o reacţie violentă din partea sa, care a şi susţinut ruptura, dacă el ar fi venit să promoveze acest document când deja el a fost promovat oficial. Ne-a mai rămas numai scrisoarea de răspuns pe care Maxim a arătat-o lui Pyrrhus (*Scrisoarea* XIX). Ea este bine măsurată, ceea ce dovedeşte că Maxim nu s-a lansat cu capul înainte şi pasional contra monoenergismului, fiind sigur de pericolul pe care îl reprezenta pentru credinţă. El cerea în tot locul clarificări faţă de termenii de „energie" şi „energema" folosiţi de Pyrrhus (PG 91, 596 B). Aceasta nu implică că el a fost preocupat orbeşte de fondul problemei: răspunzând implicit la teoria lui „psefos" care susţinea umanitatea lui Hristos care fiind esenţialmente *pasivă,* având în vedere că toată energia Lui îi venea din dumnezeirea Lui, amintindu-şi că „Hristos a *operat* omeneşte la ceea ce era dumnezeieşte şi la ceea ce era omeneşte a operat dumnezeieşte" (*ib.* 593). Se pare că el nu a voit să intre amănunţit în detaliile dezbaterii, probabil aceasta fiindcă el a lăsat sinodului lui Sofronie datoria de a aprofunda cu adevărat această problemă." În alt sens, Maxim nu a voit să rupă definitiv legăturile cu ierarhia Constantinopolului căruia nu a avut să îi reproşeze nimic oficial şi el a manifestat un respect real pentru Serghei pe care l-a numit „un nou Moise" (592 B), ceea ce îi cădea bine acestui

[32] Cf. Hefele Leclercq, *Istoria sinoadelor,* volumul III, prima parte, Paris, 1909, p. 403, n. 6.

etnarh de cel mai mare rang. Mult mai târziu, atunci când Serghei a fost identificat ca fiind autorul monoenergismului (PG 91, 332-333 B), Maxim s-a pocăit de această lipsă de respect şi a trebuit să retracteze public ceea ce a susţinut (PG 91, 129 C-132 C) şi şi-a aminit că el nu a lăsat nici un fel de ambiguitate pe planul doctrinar în scrisoarea către Pyrrhus. Dar, în acest moment, scrisoarea lui Pyrrhus către Maxim a arătat în ochii întregului imperiu consideraţia prin care el a fost făcut monah, chiar şi între adversarii lui din Constantinopol.

La puţin timp a apărut scrisoarea sinodicală a lui Sofronie. Doctrina sinodicală este apropriată de cea din *Ambigua I* scrisă cu justeţe după anul 635. Acestea din urmă sunt nişte lungi scrisori ale stareţului Toma care l-a interogat despre diferitele puncte de doctrină trinitare şi despre hristologia Sfântului Grigorie de Nazianz şi despre fraza lui Dionisie Areopagitul cu privire la „*noua* energie teandrică a lui Hristos" şi la capitolul al VII-lea al Uniunii din Alexandria (633) care a fost invocată în spre falsificarea „energiei *unice* teandrice." Numele stareţului Toma a apărut deja într-o scrisoare anterioară a acestei date (scrisoarea XL: PG 91, 636 A) pe care Combefis a scris-o din capul său, nedrept şi a destinat-o lui Talasie dar care era de fapt, „Etienne preotul şi egumenul."[33] Acest Etienne a fost identificat de P. Sherwood, ca şi un monah de la mănăstirea unde Maxim a locuit în Constantinopol, (Philippique din Chrysopolis) căruia i-a adresat o scrisoare la mai puţin timp după sosirea sa în Africa (*Scrisoarea* XXIII). Într-o scrisoare posterioară (datată de Sherwood în anul 642), descoperită de Epifanovici, Maxim s-a adresat lui Etienne şi el i-a dat titlul de egumen după cum a promis deja în scrisoarea XL, adresată şi ea lui Toma: acest monah care între timp a devenit egumen al mănăstirii. Este cât se poate de posibil că el a fost cel care l-a incitat pe bătrânul stareţ Toma, pe care Maxim l-a numit „părintele său duhovnicesc," ca să scrie acestui bătrân monah. În definitiv mai ştim că Pyrrhus, monah la mănăstirea lor, i-a scris lui Maxim ca să îi ceară patriarhului Serghei să amâne acceptarea „psefosului." Etienne şi Toma au fost prieteni autentici ai lui Maxim (în anul 642, în mijlocul convulsiilor; Maxim le-a arătat lor o misiune delicată, în scrisoarea către Epifanovici) şi el a voit să ştie ce fel de atitudine v-a adopta între timp când acesta v-a lua cunoştinţă de scrisoarea lui Pyrrhus, a „psefosului" lui Serghei şi a sinodiconului lui Sofronie. Trecând prin acestea, ei au fost toţi cei care, la Constantinopol, i-au cunoscut şi care au fost convinşi că au ochii pe ei.

În răspunsul său, Maxim aborda în mare, apropo de fraza lui Dionisie (Amb. V, PG 1045-1060), problema energiilor lui Hristos şi aceasta a ajutat destul de mult sinodul lui Sofronie. Dar, în linia răspunsului său către Pyrrhus, el a respectat interdicţia „psefosului" patriarhal şi nu a vorbit literal de *numărul* de energii. Doctrina care a rezultat a fost fără nici un fel de ambiguitate şi mult mai explicită decât cea din scrisoarea lui Pyrrhus.

Prin urmare, acesta nu a satisfăcut deloc credinţa stareţului Toma, care i-a scris din nou şi care i-a cerut din nou să îşi precizeze gândirea.[34] Ceea ce voia să ştie Toma a fost, de fapt, faptul că Maxim a acceptat din străfundurile inimii „psefosul" patriarhal. El i-a reproşat că a „disimulat anumite dificultăţi printr-un fel de iconomie (fără să ţină cont de nici un fel de prudenţă „politică") (*Canart,* p. 433).

---

[33] Greşala descoperită de G. Mahieu în inedita sa teză, *Lucrări pregătitoare la o ediţie critică a operelor Sfântului Maxim Mărturisitorul,* p. 144-145, a fost descoperită de P. Canart în paginile 425-426 în articolul său. Noi oferim referinţa aici mai jos la nota 15.

[34] Răspunsul lui Maxim la această a doua cerere a lui Toma a fost descoperită şi publicată de P. Cnart, „A doisprezecea scrisoare către Toma a lui Maxim Mărturisitorul," în *Byzantion,* volumul XXXIV (1964), p. 415-445. le citäm în felul următor...*Canart.*

Răspunsul lui Maxim este de această dată cât se poate de clar. După ce a demascat cele înţelese de Sever, un „ucenic mai lipsit de evalvie decât Apolinarie, maestrul său.” (ibid, p. 436) şi a denunţat „confuzia evazivă apolinarianistă” (ibid) şi a stigmatizat „pe cei care pretindeau că în Hristos nu există decât o natură şi o energie, energia lui dumnezeiască” (*ibid,* p. 443), pe care a numit-o prin aceste cuvinte:

„nu este necesar decât să înţelegem şi să afirmăm că în acelaşi Hristos sunt doi (Dumnezeu şi om) concomitent şi *prin numele care exprimă cantitatea, întemeietorul diferenţei,* în planul existenţei, a *proprietăţilor* prin care şi peste care există Hristos. Dacă trebuie să facem în toate timpurile, acestea o vom impune când *limba şi circumstanţele au fost enunţate corect,* atunci când v-a trebui să aranjăm cot la cot adevărul şi să manifestăm clar adeziunea dată de el, ca să nu fim singur justificaţi de sinceritatea interioară a credinţei, ci să *mântuim în faţa lumii prin mărturisire publică pentru ceea ce s-a făcut pentru noi şi în faţa întregii lumi”* (*Conrat,* p. 443-445).

Totuşi, Maxim nu a lăsat nici un fel de datorie prietenilor săi fără propria lui opoziţie personală faţă de „psefos” care interzicea a se vorbii de un anumit număr de energii. El v-a merge mai departe şi v-a afirma necesitatea unui mărturisiri publice. El a depăşit limita dintre ceea ce a fost perceput ca şi o neascultare făcută din cauza unui decret către patriarhul Ecumenic. A fost pentru prima dată când a apărut pe stilul lui Maxim cuvântul „mărturisitorul” care în acea zii a început să fie considerat numele lui propriu. Această vocaţie care se anunţa deja la orizont, a fost intim legată pentru el de prădarea totală şi de greşala pe care el a ales-o când a îmbrăţişat viaţa religioasă:

„Nu exista nimic mai de respins decât adevărul autentic: el a tratat în grabă şarlatanismul verbal al disputelor şi a mers înainte în linişte, ca şi acestea au fost un fel de pâini azime, prin acea că ei au o inimă de săraci şi sunt capabili, în locul păcătoşilor din Galileea, să se elibereze de saramura patimilor şi să se smulgă din ispitirile vieţii; ea v-a merge liniştită pentru cei care nu susţin nici o atitudine fariseică, care sunt ambasadori prin contact cu focul cunoaşterii şi, din această cauză, să adere la evanghelie” (*Cnart,* p. 441).

Aceste faze îl caracterizează foarte bine pe Maxim: cel mai mult din cauza speculaţilor lui el nu a preferat niciodată să vadă taina „sărăciei cu duhul” care singura ne face capabili să dobândim în, mărturisire, pe Domnul care vine.

Această venire s-a făcut pentru el din ce în ce mai presantă în măsura în care aceste evenimente se precipitau. Anul 638 a fost cel al unei întoarceri decisive: mai întâi a survenit moartea maestrului său Sofronie care l-a lăsat dezarmat în prima linie, apoi a urmat moartea celui care a asediat Roma liberă în momentul în care a fost proclamată de împărat o singură „expoziţie (*ekthèse*) a credinţei” deschis monotelite şi în cele din urmă, în decembrie a urmat moartea lui Serghei şi înlocuirea lui cu Pyrrhus. Vremea monoenergismului s-a închis, cea a combaterii decisive s-a deschis cu *obligaţia* făcută puterii imperiale de a „mărturisii o singură voinţă” în Hristos. Pentru Maxim epoca când ar fi putut, într-o semi-retragere la umbra lui Sofronie, să facă pasibilă opera unui teolog, a fost de multă vreme terminată. Se deschidea acum cu o urgenţă crescândă *mărturisirea* credinţei catolice faţă de o ierarhie total aservită unor obiective politice de putere. Ceea ce s-a impus mai mult decât Sofronie, ultimul episcop independent, a fost înlocuit de un monoenergist. Maxim a avansat singur pe calea mărturisirii. Dar pe această cale el nu v-a întârzia să întâlnească calea celui care în Biserică a primit slujirea lui Petru şi a trebuit să „confirme credinţa fraţilor săi”: episcopul Romei.

MĂRTURISITORUL

(638-653)

Urcând pe tronul patriarhal în ianuarie 639, Pyrrhus s-a grăbit să reunească un sinod care a ratificat ecteza imperială ca să o declare conform cu credinţa apostolică. Ecteza a fost primită fără probleme în Orient unde, după moartea ultimului oponent, Sofronie, toate centrele patriarhale au fost ţinute de monoteliţi devotaţi Împăratului. Cyrus al Alexandriei, nu s-a îndoit, a primit ecteza prin acţiunile harului, dar în răspunsul către Pyrrhus el s-a ridicat împotriva papei Severin care a venit ca să fie ales la Roma şi care şi-a asumat riscul de a nu fi primit. Ales în 638, după moartea lui Honoriu, Severin a grăbit confirmarea alegerii sale, căci Împăratul a avut puncte de vedere doctrinare diferite numai până a primit ecteza. La puţin timp după ungerea sa, am fi putut crede că Severin a condamnat acest document monotelit (în anul 640). În orice caz, succesorul lui, Ioan IV, care şi el a fost ales, a întrunit un sinod, fără să participe la confirmarea lui şi a aruncat anateme contra lui Heraclit care i-a scris papei o scrisoare, plină de încurajare în faţa eşecului total al politicii sale, prin care el se apăra de a fi autorul Ectezei care îi era atribuită lui Serghei (*Mansi* XI, col 9). Mult mai târziu, Pyrrhus a recunoscut că a colaborat cu Maxim, lucru pe care l-a văzut ca şi o recompensă a demnităţii sale patriarhale (PG 91, 332 B). Căzut în dizgraţie după moartea lui Heraclit, condamnat de papa Ioan IV, Pyrrhus a preferat să fugă în Africa fără să participe la depunerea lui canonică de un sinod (septembrie 641). Fugând din faţa avansului arabilor în Tripolitania, el a sosit în Cartagina undeva prin 642-643.

În Cartagina, Maxim a fost recunoscut de acum înainte ca şi una dintre cele mai mari autorităţi duhovniceşti. El s-a legat printr-o prietenie destul de sinceră de prefectul George pe care l-a susţinut, dimpreună cu prietenii lui din Cour, când acesta a căzut în disgraţie, în anul 641, el era aproape de regentul Martin ridicat de Pyrrhus contra unui funcţionar care a avut o poziţie cât se poate de fermă faţă de monofiziţii din Africa (*Scrisorile* XII, 1, XLIV, Epifanovici XLV). Ca şi consilierul doctrinar al acestuia, el a voit să înceteze agitaţia monahilor şi a monahiilor care au venit în Orientul apropiat. El a voit oprirea prozelitismului ardent în favoarea monofizitismului exasperat al creştinilor autohtoni (Scrisoarea XVIII). În acelaşi timp, el a început să redacteze un mare număr de tratate de curte antimonotelite care se adresau tuturor celor care le consultau. Toate aceste scrisori conţineau extrase cu privire la teologia mistică şi la îndumnezeire, dar tema primei epoci a vieţii sale stătea acum în cadrul tainei celor două voinţe a lui Hristos care a devenit pentru Maxim axa îndumnezeirii creştinului. Mărturisitorul s-a eliberat din ce în ce mai mult de speculaţii metaforice şi de mijloacele hristologice în care încă mai putea fi numit teolog. Taina kenozei făcătoare de viaţă a Fiului lui

Dumnezeu, în milostenia Sa îndumnezeitoare, a kenozei noastre în umilinţă care merge până acolo că ne iubim duşmanii şi până la martiriu, teme care existau deja în opera sa anterioară *(Centuriile despre milostenie, Comentariu la rugăciunea împărătească*), au apărut acum în inima tainei unirii ipostatice a naturilor lui Hristos şi în sinergia voinţelor Lui. Acesta este obiectul studiului nostru, acela de a prezenta această teologie mistică a milosteniei, centrată pe taina hristică, care a reprezentat maturitatea Mărturisitorului.

Maxim a fost destul de atent faţă de noutăţile evoluţiei asediului Romei după moartea lui Honoriu. Avem o scrisoare de-a lui Talasie unde el se întâlneşte cu o mulţumire vizibilă în felul apocrisiarilor lui Severin care au fost aranjaţi la Constantinopol pentru a obţine confirmarea papei fără aprobarea ucenicului Atanasie din Roma unde acela a învăţat că el nu a vorbit deloc de o voinţă unică în Hristos decât cea care se referea la absenţa opoziţiei morale între cele două voinţe naturale (PG 91, 237 C 244 B). A pleca din acest moment, însemna a rămâne în contact permanent cu Pecetea Apostolică care voia să se orienteze din ce în ce mai mult, la fel ca ea înseşi, spre vesiunea publicată şi fără ambiguitate în credinţa în umanitatea integrală şi activă a lui Hristos. În acest fel, el a fost informat de accesiunea simultană (noiembrie 642) a papei Teodor şi a patriarhului Pavel faţă de scaunele Romei şi a Constantinopolului. Bineînţeles că el a trebuit să plătească de fiecare dată când a greşit faţă de politica imperială.

Pe când se afla în Biserica din Africa, el a mers din nou, pentru ultima dată, în acelaşi an 646, ca să se gândească la destinul Bisericii universale. În cele din urmă, sinoadele provinciale ale acestei Biserici scrise de Împărat, papei şi patriarhului ecumenic pentru a condamna ecteza. Lui Pavel, el i-a cerut „abandonul la noile greşeli care au venit să îl condamne pe Pyrrhus” (*Mansi* X, 919); a alcătuit o apărare a doctrinei celor două voinţe, după citatele lui Ambrozie şi ceea ce este şi mai important a lui Augustin: capitolul 16 din *Scrisoarea către doctrina arienilor* şi un pasaj din *Scrisoarea 120 către Honorat* (Mansi X, 937-940). Aceasta a confirmat că Biserica din Africa, chiar şi sub dominaţie bizantină, a rămas o Biserică latină, mergând după numele latine şi care purtau semnăturile episcopilor şi a scrisorilor sinodale. Mult mai târziu, papa v-a felicita această Biserică pentru promptitudinea de a apăra credinţa ortodoxă şi a spus că Augustin a obţinut pentru ei acest har (*Mansi* X, 798-799). Biserica din Africa s-a considerat a fi ca şi Biserica lui Augustin. Este destul de important că, atâta vreme cât am ţinut cont de activitatea doctrinară a lui Maxim în această Biserică şi de colaborarea lui cu episcopii africani, suntem constrânşi să afirmăm că fără verosimilitate, Maxim cunoştea operele lui Augustin. El nu a citat nimic, astfel că el nu a fost deloc necunoscut în Orient şi că el nu a primit, din diferenţa dintre Ambrozie care a luptat contra arienilor, ca şi părintele Bisericii, ca să spunem, optica orientală, ca şi apărător al credinţei contra unei erezii condamnate de un Sinod Ecumenic. În rest, florilegiul textelor patristice ale sinodului al VI-lea Ecumenic (681), destinat ca să îi convingă pe monoteliţi orientali, citaţi de Sfântul Ambrozie al Milanului dar care nu au fost citaţi de Augustin, care era peste tot locul cunoscut de episcopii latini şi de legaţii papei şi că Sinodul din Lateran (649) a fost citat şi el.

Încurajat de episcopii africani care au cerut ca „neghina să fie smulsă de Scaunul Apostolic… şi ca episcopul Romei să fie găsit consistent şi sănătos ca şi un membru răsfăţat” (*Mansi* X, 919), a papei Teodor care a obţinut o abjurare a ectezei din partea patriarhului Pavel; dar în ciuda obstinenţei acestuia, el a fost depus în 647. În acelaşi moment, el l-a numit pe Etienne de Dor, pe care Sofronie l-a numit cu câţiva ani mai apoi după ce Roma a

venit ca şi ambasadorul ei, vicar apostolic cu puterea de a depune pe episcopii eretici din Antiohia şi Ierusalim numiţi de monoteliţi după moartea lui Sofronie.

Patriarhul Paul a decis să facă jocul pe fondul puterii politice a împăratului Constant, un om tânăr care putea fi manipulat pe baza voinţei cu ajutorul partidului nobililor bizantini şi armeni care l-au urcat pe tron în noiembrie 641. Pavel a fost acelaşi gen de patriarh etnarh ca şi Serghei; fără subtila erudiţie a lui Pyrrhus, fără versalitatea lui, el s-a dedicat fără nici un fel de febleţe cauzei politico-religioase a Imperiului creştin. Găsind în faţa lui o rezistenţă decisă, reacţia lui v-a fi, la zece ani mai apoi, aceiaşi cu cea a lui Sergiu în 638: el a încercat să impună tăcerea faţă de oponenţii lui în mijlocul puterii imperiale. În 648, *Tiposul* imperial a interzis tuturor creştinilor „de a discuta această problemă cu cineva despre subiectul unei voinţe sau al unei operaţii, de două operaţii sau de două voinţe” (*Mansi* XI, 1029-1032). Dar tăcerea, care a fost din nou admisă în 638, a fost imposibilă, fiindcă a fost departe de al susţine şi de a fi de acord cu el. El a fost ignorant faţă de asediul Romei, gata să se pună în mişcare, fără să aibă obiceiul de a revenii asupra deciziilor odată ce s-a angajat în dezbaterea problemelor dogmatice. Atunci când *Typosul* a sosit în Roma, în 649, succesorul papei Teodor, papa Martin, a refuzat energic să adere şi să convoce un sinod la care a invitat episcopii occidentali şi pe cei câţiva orientali care au rezistat în faţa monotelitismului.

În ceea ce îl priveşte pe Maxim, el a recidivat, prin 646, în viaţa sa de păcătos: el a renunţat la viaţa sa din Africa şi s-a îndreptat spre Roma unde a plănuit că v-a juca actul ultim al dramei. Devenind din ce în ce mai mult un mărturisitor, el a voit să ridice împotriva lui mai multe accese de ură şi bârfă. Deasemenea, la trecerea lui prin Sicilia, el a fost somat să îşi arate Ortodoxia lui în faţa unei adunări de episcopi: ne-a rămas conţinutul depoziţiei sale unde a trebuit să se apere contra acuzaţiei că a afirmat trei voinţe în Hristos (PG 91, 112-132). Dar el a fost decis până la capăt să meargă până la limita ultimă a chemării sale de a fi mărturisitor al lui Dumnezeu, chemare care am putea spune că i-a fost impusă. Spre anul 643, într-un moment, în care arabii cotropeau Tripoli şi ameninţau Cartagina, el a putut din nou să spună:

„faptul că aceşti monoteliţi au încetat să mai speculeze, arată că nu a venit momentul să ne agităm şi să ne confruntăm cu cele mai nesemnificative probleme. Momentul nu era să ne concentrăm asupra dogmelor, ci să ne vărsăm sângele astăzi pentru păcatele noastre; momentul a venit pentru ca cei puternici să plângă din cauza fricii de Dumnezeu şi nu ca să discutăm în sofisme pentru a întârâta indignarea Lui faţă de noi” (*Th. Pol,* 16, PG 91, 197 C).

În acest timp, Maxim a văzut în monotelitism o scurgere speculativă în faţa tragicului eveniment al invaziei sau din nou o formulă politico-religioasă destinată ca să conjure iminenţa eshatologică a sfârşitului lumii. În anul 646, Maxim a înţeles că prăbuşirea politică din faţa arabilor consta într-o eshatologie aparentă faţă de o iconomie superioară: aceasta a fost judecata care a fost reprezentată de Biserică pentru erezie şi pe care mărturisitorul a trebuit să o susţină, mergând până la martiriu, ca să poată să o arate ca şi o venire iminentă a Domnului:

„lăsaţi-ne să învăţăm din înseşi evenimente şi să observăm că procesul (ereziei) duce cât se poate de mult şi se deschide ca să proclame o răsturnare a evlaviei şi o tăgăduire a adevăratei cunoaşteri a lui Dumnezeu. Aceasta ar fi proclamarea greşelii ultime şi a Bestiei celei din urmă, după predicţiile sfinţilor care au putut să discearnă aceste lucruri după harul inspiraţiei dumnezeieşti şi printr-o iluminare preafericită, pe care noi o păstrăm, noi cei care aşteptăm sfârşitul timpurilor şi pe care noi o păstrăm cu toată tăria inimii noastre ferită de aceste inovaţii introduse din afară, printr-o manieră care nu ne lasă să ne întoarcem la

neglijenţă şi la imprevizibilitate, ci să îi facem faţă cu toată fermitatea şi curajul credincioşiei (*Th. Pol*, 15, PG 91, 181 C, D).

Mergând conştient din ce în ce mai mult în spre martiriu, prin calea martiriului său, Maxim s-a îndreptat în spre Roma ca şi spre cel mai înalt loc unde putea să se împlinească mărturisirea Bisericii:

„toate marginile pământului şi toţi cei care pe tot pământ au mărturisit pe Domnul într-un fel ortodox şi curat şi-au fixat privirea lor dreaptă pe sfânta Biserică a Romei şi pe credinţa şi pe mărturisirea sa, ca şi asupra soarelui luminii celei veşnice" (*Th. Pol.* 11, *PG* 91, 137 D).

Maxim s-a instalat în Roma într-una din primele mănăstiri greceşti din Oraşul Etern. Colapsul politic al Orientului Mijlociu şi persecuţia monotelită din Imperiu, au atins în Roma pe o bună parte dintre monahii greci. La Sinodul din Lateran, au fost prezenţi stareţii mănăstirilor Sfântul Sava, Sfântul Andrei şi Sfântul Renatie (Armenianul) şi „ad Aquas Salvis" (o mănăstire din Cilicia).[35] S-a mai pus întrebarea referitoare la „Theodorus abba presbyter venerabilis laurae in Africana provincia constituae": este cât se poate de probabil că Maxim s-a alăturat acestei comunităţi africane din exil şi este cât se poate de probabil că stareţul de aici, Teodor, a fost cel care i-a trimis un tratat care să arunce lumină asupra terminologiei folosite în hristologie" (*PG* 91, 276-280). Acest stareţ Teodor a fost foarte mult angajat în dezbaterile antimonotelite căruia papa Martin i-a încredinţat în 650, o scrisoare pentru Biserica din Africa, care conţinea actele Sinodului Lateran, unde el le-a prezentat ca fiind ale unui „monah din Sfânta Lavră" (*Mansi* X, 799) şi el a fost însoţit de un alt monah, Leontie, probabil cel al cărui nume figurează pe Actele Sinodului pe lângă cel al lui Maxim şi a ucenicului său Atanasie (*Mansi* X, 910). Numele acestei lavre africane, Sfântul Sava, este apropiat de cel al Lavrei din Ierusalim şi de cel al mănăstirii romane a Sfântului Sava pe Aventin. Lavra africană trebuie să fi fost o temelie a monahilor palestinieni exilaţi şi s-ar putea crede că a fost condusă de monahii exilaţi din Ierusalim. Cel mai probabil este faptul că, în ochii noştri, Maxim a locuit în mănăstirea Sfântului Sava pe Aventin, în alte două comunităţi monahale greceşti venite din Grecia şi Armenia, regiuni la care nu s-a adăugat nimic altceva.

Datorită activităţii doctrinare a lui Maxim din Roma, ştim astăzi că el a fost inspiratorul şi cel care a aprofundat din punct de vedere dogmatic problematica teologică a Sinodului din Lateran, care a avut loc în anul 649 sub preşedinţia papei Martin.[36] El a reunit un florilegiu de texte patristice pe care l-a trimis unuia dintre principalii actori ai sinodului: Etienne de Dor, vicar apostolic pentru Orient şi un vechi emisar al lui Sofronie al Romei (*PG* 91, 153-184). Comparat cu cel al Sinodului, acest florilegiu frapează din cauza numărului mare de citate paralele. Dar acestea sunt înseşi formulele mărturisirii credinţei sinodale, mai presus de orice „traducerea" greacă (care a fost tradusă în întregime din original), care purtat marca distinctivă lui Maxim,[37] care l-a procesul lui a aruncat anatema contra monotelismului. El a precizat că el se găsea în Biserica Mântuitorului (Sfântul Ioan Lateran) şi în cea a Maicii Domnului (Sfânta Maria Majoră), ceea ce dovedeşte că el a fost prezent acolo (PG 90, 128 B).

Având în vedere că mărturisirea lui a fost deplină, lui Maxim nu i-a mai rămas nimic altceva de făcut decât să o pecetluiască prin martiriu.

---

[35] Cf. *Mansi* X, 903, 909. Pentru mănăstirile greceşti din Roma din secolul al VII-lea, cf. G. Ferrari, *Primele mănăstiri romane,* Roma, 1957, p. 278-288.

[36] CF. J. Pierres, *Sanctus Maximus Confessor: principes apologetarum Synodi lateranesis anii 649* (partea istorică), Roma, 1940.

[37] Cf. Pierres, *op. cit.,* p. 8-20.

MARTIRUL

(653-662)

La Constantinopol, se urmăreau cu atenţie evenimentele din Roma. Nici măcar nu a fost aprobat *Typosul* de sinod şi nici măcar nu a fost, în consecinţă, aprobat şi de Împărat, că papa Martin şi-a creat profilul unui uzurpator. Reunind un sinod roman pentru a anatematiza tipul de credinţă promovat de împărat, Martin a pus la îndoială tot echilibrul politico-religios al Imperiului creştin care data încă de la Constantin: confruntările cele mai aprige de la procesul lui Martin şi a lui Maxim, trimişi în judecată sub acuzaţia de înaltă trădare, au fost create din această cauză.

Înainte de sfârşitul Sinodului, Olimpiu, exarhul Ravenei, a fost împuternicit din Roma cu ordinul de a îl aresta pe papă sau dacă era nevoie, chiar de a îl suprima. Sinodul din Lateran a riscat să prindă aspectul unui sinod ecumenic şi a trebuit cu orice preţ să fie întrerupt. De fapt, Africa, tot Occidentul, Ciprul şi alte câteva episcopii din Orient din jurul lui Etienne de Dor, au fost reprezentate la Sinod, unde au trimis scrisori de adeziune: aşadar o astfel de adunare a avut o greutate extrem de importantă (Maxim îl socoteşte printre Sinoadele Ecumenice: *PG* 91, 137 D), care reprezenta un pericol mortal pentru echilibrul politico-religios al *Typosului* şi prin care se spera că Constantinopolul v-a conjura dizlocarea Imperiului. Dar, trimisul imperial la Roma nu a sosit pentru a îl asasina pe papă: mai mult, el s-a întors împotriva Împăratului şi a creat o revoltă împotriva lui în Italia, mai înainte de a murii în anul 652 în Sicilia. Aceasta nu a făcut decât să se adauge şi mai multa la lista crimelor de care au fost acuzaţi Maxim şi Martin.

În iunie 653, un nou exarh a intrat în Roma cu o armată, a cucerit-o cu forţa, în timpul nopţii, papa fiind bolnav s-a refugiat în Biserica din Lateran şi în ciuda protestelor vehemente a poporului Romei, a fost dus prizonier în Constantinopol, unde nu a ajuns decât în septembrie 653, pe jumătate mort din cauza călătoriei şi a îngrijirii medicale proaste primite. Mergând pe calea martiriului, papa Martin a rostit aceste cuvinte admirabile:

„noi nu voiam şi nici nu puteam opune rezistenţă şi aş fi preferat să mor de zece ori, decât să mă învinovăţesc de vărsarea de sânge de om... Eu m-am predat în mâinile împăratului, fiindcă am voit să mă supun şi să nu mă revolt” (*Mansi* X, 852, B C).

„Vei întinde mâinile tale şi altul te v-a încinge şi te v-a duce unde nu voieşti” (Ioan 21, 18), papa Martin s-a identificat până la ultima limită cu chemarea lui Petru, fiindcă el şi-a asumat în Biserică slujirea. El a regăsit din instinct dimensiunea sacrificială a mărturisirii credinţei şi a slujirii episcopale, pe care a expus-o admirabil în Scrisorile Sfântului Ignaţiu din Antiohia. Procesul şi condamnarea sa, nu au avut nimic de invidiat faţă de victimele făcute de un Imperiu păgân. Bolnav, el a fost purtat în noapte şi acoperit de sânge de un tribunal care

l-a condamnat de înaltă trădare şi de erezie, după care a fost prezentat pentru batjocură populaţiei, în timp ce împăratul contempla spectacolul, stând în spatele ferestrei cu grilaj a sălii de mese.[38] Procesul a avansat şi s-au produs mai multe fapte mărturisitoare. Când el a voit să meargă la jurământ, papa a scris:

„în numele lui Dumnezeu, vă rog, nu îl lăsaţi să jure, fiindcă ei spun fără nici un jurământ ceea ce voi voiţi să auzi-ţi şi voi faceţi numai ceea ce vreţi voi. La ce bun să le pierdem sufletele numai pentru un simplu jurământ? (*Mansi* X, 855 D-856 A). În faţa acuzaţilor judecătorilor, el s-a arătat ca şi un susţinător al unei anumite ideologii politico-religioase:

„iată cum Dumnezeu Te-a condus şi Te-a dat în mâinile noastre. Tu ai instigat la intrigă împotriva împăratului: ce fel de speranţe ai avut? Iată că tu L-ai abandonat pe Dumnezeu şi Dumnezeu Te-a abandonat pe tine" (*Mansi* X, 857 A).

Între timp, patriarhul Pavel agoniza şi în aparenţă faţă de patima papei, el a exclamat în faţa Împăratului: „vai mie! Iată că am ajuns să cunosc limita motivelor condamnării mele" şi el s-a întors în spre perete jurând: „nu au fost ei indignaţi pentru că episcopul a suferit astfel de tratamente?" (*Mansi* X, 858 D). La fel s-a întâmplat şi cu acel prelat care, la fel ca şi Serghei şi mai mulţi alţii după el, au ales, nu din orgoliu ca evite să confere creştinismului o dovadă pascală ineluctabilă, folosindu-se de puterea cezarului. După moartea acestui etnarh (decembrie, 653) el nu a încetat de a mai fii episcop prin sine însuşi, ci Pyrrhus a fost cel care a creat un fel de intrigă noului patriarhat. Pentru a se justifica de abjurarea lui de monotelism în faţa papei Teodor, el a susţinut că a fost prins cu forţa. El s-a străduit să facă o mărturisire faţă de papa Martin, care a răspuns:

„voi, domnii mei, nu cunoaşteţi Biserica Romei. Eu vă spun că oricine aici jos cerând ospitalitate, indiferent cât de mizerabil ar fi, a luat tot ceea ce era nevoie şi Sfântul Petru îi v-a odihnii pe toţi cei care au venit aici jos cu mâinile goale. Lui i se oferă durerea cea mai profundă a durerilor diverse şi nu numai singur a sa, ci a tuturor celor care vin cu el. Dacă deci vom folosii consideraţiile acestor feluri mizerabile, atunci când a sosit deja la noi un personaj atât de notoriu cum ar fi un episcop (Pyrrhus), nu este adevărat că la primirea lui trebuie şi noi să participăm? (*Mansi* X, 859 C).

Dar constatând nedreptatea procedurii, Martin a cerut ca dezbaterile să se reducă pentru că el susţinea că nu poate participa la ele în nici un fel:

„la ce bun să prelungim la un timp indefinit acest interogatoriu? Voi mă puteţi ţine mult şi bine în mâinile voastre. Care sunt intenţiile voastre, lăsaţi-mă să termin cu voi, cu permisiunea lui Dumnezeu şi prin puterea voastră." (Mansi X, 859 D).

Condamnat la exil, papa i-a ţinut partea lui Cherson (Sevastopol) în 16 martie 654, zicând pur şi simplu: „tot ceea ce a venit la mine este bine şi aceasta a venit la momentul potrivit. Bucuraţi-vă ca şi mine" (*Mansi* X, 860 B). Epuizat din cauza procedurilor procesului, prelungite din cauza defectelor juridice ale acestei ţări sălbatice unde a avut de suferit (*PL* 87, 201-204), papa s-a ţinut câtva timp mai bine (septembrie 655). El a stat în spatele acestor papi martiri, a simţit şi a mărturisit, într-o vreme când prin mila lui Dumnezeu, Biserica Romei era lipsită de toată puterea umană, prin faptul că primatul Bisericii Romei era

[38] Pentru procesul lui Martin, cf. *Commemoratio* către romani şi africani (*Mansi* X, 853-861), unde autorul a fost identificat ca şi unul dintre fraţii lui Teodor Spoude şi a lui Teodosie al Gangrelor, prietenii lui Anastasie Apocrisiarul, care a murit în exil cu Maxim şi cu ucenicul lui Anastasie Monahul. CF. R. Devresse, „Textul grec al Hypommesticonului lui Teodor Spoudee", în *Analecta Bollandiana,* 1935, p. 50, nota 1.

esenţial un primat al martiriului, în sensul plenar al cuvântului. Sfântul Maxim a avut cuvinte pline de rezonanţă prin care a exclamat:

„Dumnezeul Universului L-a numit pe Petru fericit pentru că a mărturisit cum se cuvine (*Mt.* 16, 18), ca să arate că Biserica Catolică este cea adevărată şi ca să ne ofere o mărturisire salutară a Lui Însuşi" (*PG* 90, 132 A).

Această frază admirabilă a fost pronunţată într-un moment în care Roma dădea semne de slăbire. Papa Martin a fost repede uitat. În timpul care a urmat procesului lui din decembrie 653, Martin a profitat de supravegherea cea mai relaxată a închisorii Diomeda, unde a fost închis de când patriarhul Pavel a început să aibă remuşcări şi a voit să îl elibereze de la pedeapsa cu moartea, pentru a putea scrie o scrisoare către romani unde le cerea să nu înceapă alegerea unui alt papă., care în absenţa lui a fost reprezentat de un arhidiacon, de un protopop şi de un alt „însoţitor." În această situaţie se găseau o mulţime mare de monahi cu o anumită nelinişte faţă de atitudinea credincioşilor lor."[39] Este cât se poate de posibil că s-au creat rumori cu privire la o posibilă înlocuire a papei Martin. Curtea Imperială nu putea fi străină faţă de această manevră fiindcă ştim că a fost tocmai exarhul Ravenei, reprezentatul împăratului în Italia, cel care a organizat alegerea unui om împăciuitor, Eugeniu I, care să îl înlocuiască pe fostul papă martir.[40] Papa Martin a voit să dejoace această manevră şi i-a scris, la începutul lui martie 654, o scrisoare unui prieten din Constantinopol unde a expus violenţele direcţionate împotriva lui şi a cerut romanilor să excludă orice posibilitate de realegere. Când curtea a înţeles, ea a reales imediat într-un fel brutal (arătând că ea a semnat ceva care nu ar fi voit să semneze) şi prinzându-l în două zile pe Martin în casa unui funcţionar în timp ce se îmbarca clandestin într-un exil îndepărtat în Crimea, în 26 martie 654.[41] Când a sosit la Roma vestea exilării totale a papei, ceea ce era mai înainte un fel de vânare de vânt, a devenit rapid realitate sub presiunile exarhului: a fost ales în grabă Eugeniu şi s-a încuviinţat, la solicitarea apocrisiarilor din Constantinopol, ratificarea imperială.[42] Însă apocrisiarii nu au fost trimişi ca să negocieze în avans preţul care trebuia plătit pentru ratificarea unei eventuale alegeri. În orice caz, ştim că în august 654, Eugeniu a fost *sfinţit*, ceea ce implica un consimţământ prealabil al împăratului.[43] Prin urmare, apocrisiarii romani au sosit în Constantinopol în mai 654.[44] Deasemenea Roma, a acceptat un reproş care era

[39] Tot ceea ce îl priveşte pe papa Martin în perioada care v-a urma de la sfârşitul procesul lui (decembrie 653), până la exilul său (martie 654) a fost studiat în detaliu de P. Peeters în „O viaţă greacă a Sfântului Martin I", în *Analecta bollandiana* 1935, p. 255-262, cf. peste tot, p. 242-244.

[40] CF. E. Caspar, *Geschichte des Papsttumus,* Tübingen, 1933, p. 574.

[41] Cf. P. Peeters, *articolul citat mai sus,* p. 244-245.

[42] CF. Peeters, *articol citat mai sus,* p. 250.

[43] Cf. Ph. Jaffé, *liber pontificalis,* Lipsiae 1885, p. 234.

[44] Şi nu după cum s-a scrie în general în mai 655. În acest caz, papa Eugeniu nu ar mai fi fost hirotonit decât în anul 655 (ceea ce nu a fost omis din surse). În alt sens nu se voia, având în vedere că apocrisiarii au lipsit nouă luni pentru a participa la Constantinopol în timp ce lui Maxim şi lui Martin i-au trebuit numai patru. Totuşi, singurul care vorbeşte de aceşti apocrisiari a fost Maxim însuşi, fără să vorbească niciodată de apocrisiarii „papei" ci de „apocrisiarii Romei": după citatele procesului său (PG 90, 109-129), nu s-a pus în discuţie problema „romanilor" fără ca măcar papa să nu fie numit (121 B). În fine, ştim dintr-o scrisoare a lui Atanasie ucenicul (PG 90, 135 C), că apocrisiarii au aderat la un text cvasi-monotelit care trebuia adus la Roma şi contra căruia Maxim a voit ca romanii să fie avertizaţi. Acest text nu putea fi decât cel semnalat de *liber pontificalis* (cf. nota 24) ca şi scrisoarea sinodală a patriarhului Petru contra căreia romanii (avertizaţi de prietenii lui Maxim) s-au răzvrătit şi pe care papa Eugeniu a respins-o prompt. Petru a devenit patriarh după moartea lui Pyrrhus, la Rusalii)1 iunie 654: cf., pentru această dată, V. Grumel, *Registrele actelor patriarhatului din Constantinopol,* vol. I, p. 121). Aceasta a survenit în momentul alegerii sale, când apocrisiarii au primit ratificarea imperială necesară pentru hirotonirea sa, care a avut loc pe data de 10 august 654.

mai mult un fel de compromis într-un moment în care a fost deportat episcopul ei legitim şi într-un moment în care celui mai ferm teolog al ei, Maxim, i se deschidea un proces. Se spune că acestuia i s-a pus direct în faţă grotescul situaţiei lui şi că lui i s-a reproşat că a fost, în sensul strict al cuvântului, mai catolic decât papa. Cu siguranţă că pentru Maxim acestea nu contau şi ceea ce a fost cel mai de interes pentru el nu a fost viaţa monahală, politică şi nici măcar diplomaţia bisericească, ci credinţa în taina lui Hristos pe care trebuia să o mărturisească.

Cu totul altul era punctul de vedere, al celui care la Constantinopol, trebuia să judece. Procesul lui Maxim a avut toate caracteristicile unui proces politic. I s-a reproşat că a trebuit să plătească toate cheltuielile cauzate din pricina rezistenţei sale în faţa intereselor Imperiului. Iată ce i-a spus el la un moment dat acuzatorului:

„după actele tale, se poate vedea că tu urăşti pe împărat şi politica sa; tu singur ai mers deci la sarasini din Egipt la Alexandria, la Pentapole, Tripoli şi în Africa” (PG 90, 112 A).

Ierarhia bisericească a Oraşului Imperial i-a reproşat cu multă vigoare opoziţia sa faţă de politica lor religioasă, destinată de a asigura coeziunea Statului:

„cuvintele tale au omis împărţirea Bisericii,” scria Menas. La care Maxim a răspuns: „dacă cel care v-a citii textele Sfintei Scripturi şi ale Părinţilor se v-a întâlnii cu împărţirea în Biserică, ce fel de tratament nu v-a impune el Bisericii, de cât cel care suprimă dogmele sfinte, fără de care nu putem cunoaşte Biserica?” (177D).

Aceste politici nu au ajuns ca să pună capăt problemei în spatele unui optici diplomatice care se baza pe rivalitatea între scaunele Romei şi cel al Constantinopolului:

„de ce îi iubeşti pe romani şi îi urăşti pe greci? I-a cerut el. El a răspuns: „ei nu sunt condamnaţi de nimeni. Îi iubesc pe romani fiindcă credinţa lor este a mea, îi iubesc pe greci fiindcă limba lor este a mea” (128 C).

Lor nu le-a fost deloc greu să întoarcă contra lui adeziunea lor ca şi o mărturisire a credinţei Romei, într-un moment în care legaţii Romei au sosit fără să facă abstracţie de ei şi au fost pe punctul de a realiza un fel de „modus vivedni” cu Imperiul:

„ce ai putea face tu dacă Roma se v-a unii cu Bizanţul? Iată că aici au sosit legaţii Romei şi mâine dimineaţă ei se vor împărtăşii cu Patriarhul: v-a fi evident pentru toţi că vei fi cel care îi vei întoarce pe romani de la această unire; este cât se poate de sigur, dacă tu vei fi de acord să te uneşti cu bizantinii. Dar chiar el a răspuns: cei care vor venii nu v-or putea în nici un fel să judece după propria lor voinţă scaunul Romei, deşi ei primesc împărtăşania de la ei, fiindcă ei nu vor putea aduce scrisoarea destinată patriarhului; şi nu sunt deloc convins că romanii voiesc unirea cu bizantinii, dacă nu vor recunoaşte că Dumnezeul nostru este Domnul care prin natura voinţei dispune de energiile necesare mântuirii, fără de care nici una dintre naturile prin care şi în care este El nu poate exista. Dar ei i-au răspuns: şi dacă romani se vor alătura părţii bizantinilor, ce vei face atunci? El l-a răspuns: Duhul Sfânt, prin gura apostolului, v-a pronunţa anatema pe ei, dacă ei vor susţine vreo prescripţie contrară Apostolilor” (121 B C).

Nimic nu a putut pune capăt „realismului” acestor oameni care nu şi-au putut imagina că Duhul ar fi putut pune la îndoială faptele împlinite de puterea lor: numai printr-o frază revelatoare judecătorul ar fi putut crede că putea încheia acest proces:

„stareţe, tu nu ştii ce spui: ceea ce s-a făcut s-a făcut!” (128 D).

Separat de Atanasie, care a fost expediat în Perberis în marginile Traciei, Maxim a fost deportat în Bizya, un alt oraş din Tracia foarte aproape de Constantinopol, ca să poată fi din nou convocat. În cele din urmă, Pyrrhus a murit. Noul patriarh Petru a ajuns la un compromis

cu legaţii Romei: hirotonirea lui Eugeniu a fost autorizată şi în schimb el a primit o scrisoare sinodală monotelită prin care el s-a învoit faţă de Petru. Maxim s-a întrepus din nou încă odată pentru calea acomodării diplomatico-religioase: el a trebuit să scrie pentru Anastasie o scrisoare de avertisment care îi devansa pe apocrisiari, atâta vreme cât sosirea papei Eugeniu a fost ridicată de poporul revoltat care refuza sinodul lui Petru şi care ar fi făcut orice casă îl hirotonească, pentru ca să prelungească astfel schisma. Autorităţile imperiale, s-au înştiinţat de pericolul reprezentat de Maxim, decizând în august 656, să îşi schimbe tactica şi să îl exileze dimpreună cu alţi doi diplomaţi (un nobil şi un episcop din Cour) pentru a îi duce. Ei au fost forţaţi să mărturisească ceea ce i-a împins să ceară adeziune de la Maxim:

„iată că tot Occidentul şi cei care în Orient au un duh rău, au ochii aţintiţi spre tine; mai mult decât atât, toţi s-au revoltat din cauza ta, fără să consimtă să se reconcilieze cu noi din cauza credinţei... Noi ştim la modul cel mai sigur, că şi tu eşti în comuniune cu scaunul Oraşului nostru, prin care ei au revenit la unitate, toţi aceia care din cauza ta şi din cauza pecetluirii tale, au fost separaţi de comunitatea noastră” (161 D-164 A).

Pentru a obţine adeziunea aceluia care a devenit în ochii tuturora un mărturisitor al credinţei, împăratul a fost gata să deschidă onorurile celui care a trecut timp de trei ani din carceră în carceră. Lui i-a promis:

„noi vom merge în persoană la Poarta de Bronz, noi te vom saluta, noi îţi vom întinde mâna şi cu multă cinste şi mărire te vom introduce în Bazilică şi noi te vom pune acolo unde sunt de obicei împăraţii; în acelaşi timp noi vom celebra adunarea (sinaxa), în acelaşi timp noi vom participa la tainele curate şi de viaţă făcătoare ale trupului şi sângelui făcător de viaţă a lui Hristos. Crainicul te v-a proclama Părintele nostru” (161 D-164 A).

Acest limbaj ar fi putut zdruncina pe un Pyrrus. El nu a făcut să vibreze nici o coardă în inima lui Maxim care locuia de mai mulţi ani în acea *apatia* monahală. Dar limba în care i-a răspuns împăratului, această nebunie a Crucii pe care Dumnezeu a stabilit-o ca şi Înţelepciune, a fost din nou şi mai străină interlocutorilor lor:

„faptul că Împăratul şi Patriarhul au acceptat prin urmare să imite condescenţa lui Dumnezeu; faptul că ei s-au adresat papei de la Roma, unul cu o scrisoare de rugăminte, altul o cerere sinodală şi fără nici o îndoială, după obiceiul credinţei, papa, vă v-a acorda acest har în folosul mărturisirii credinţei şi astfel se v-a reconcilia cu voi” (153 D).

Plini de visare cei doi ambasadori s-au întrebat fiecare în parte:

Este posibil ca împăratul să accepte o cerere? Dar Maxim le-a spus: el v-a accepta fără nici o îndoială dacă ei vor consimţii să îl imite pe Dumnezeu şi să se smerească dimpreună cu El pentru mântuirea noastră; iată ceea ce trebuia el să i-a în considerare: dacă Dumnezeu, care prin natura Sa ne-a mântuit, nu ne-a mântuit mai înainte de a nu lua decizia de a se smerii, v-a fi El capabil să se mântuiască sau v-a fi El capabil să mântuiască pe ceilalţi fără să se smerească?” (160 B C).

Această frază admirabilă, care seamănă cu toată doctrina lui Maxim despre mântuire şi despre îndumnezeire prin kenoza Persoanei Mântuitorului şi a celor mântuiţi, este incomprehensibilă pentru cei care nu voiesc să discrediteze autoritatea suverană a împăratului. Pentru ei, revenirea la mărturisirea Sinodului din Lateran a fost o înfrângere pe care puterea imperială, care deja se clătina, nu şi-o putea permite. Din nou cele două logici se confruntau:

„sinodul Romei nu avea autoritate, căci el şi-a deschis un fel de ordine fără de împărat care obiecta. Maxim a exclamat: dacă acestea sunt ordinele împăratului care a ratificat sinoadele trecute şi nu credinţa ortodoxă, nu v-om accepta noi sinoadele care s-au opus

consubstanţialităţii, mai ales că ele au avut loc sub conducerea împăratului... şi mult prea târziu al doilea sinod din Efes prezidat de Dioscor; prin care tot restul a fost, de fapt, reunit sub porunca împăraţilor şi prin urmare toţi au fost condamnaţi la cauza unui caracter de sacrilegiu al unor doctrine lipsite de evalvie pe care le-au ratificat... Evlavia condusă de Biserică a recunoscut ca şi aprobate şi sfinte sinoadele care au destins Ortodoxia lor (145C - 148 A).

În disperare de cauză, cei doi curtezani s-au oprit asupra unui ultim compromis: Maxim se gândea numai la ceea ce voia el şi la ceea ce gândea el nu făcea nimic public.

„Păstrează în inima ta ceea ce voieşti, căci nimic nu te v-a împăca, i-a spus el bătrânului său acuzator de la proces Troilus. Dar Maxim i-a răspuns: dar nu este adevărat că Dumnezeu a pus toată mântuirea Sa în inima omului, iar el a zis: „Cel care Mă v-a mărturisii pe Mine în faţa oamenilor şi Eu îl voi mărturisii pe el în faţa Tatălui Meu care este în ceruri” (*Mt* 10, 32). Dacă deci Dumnezeu, profeţii şi apostolii lui Dumnezeu au poruncit că vocile sfinţilor care mărturisesc această Taină este mare, care este redutabilă, care a mântuit Universul, este prin urmare imposibil, într-un fel ca acestea, de a reduce la tăcere vocea care o proclamă, din cauza fricii celor care nu sunt compromişi din cauza mântuirii celor care păstrează tăcerea” (165 A-B).

Aceste cuvinte care sunau la urechile lor ca şi o provocare, sunt aceleaşi care nu au putut face să se suprime mânia care clocotea deja în oasele întregii lumi:

„ei s-au sculat cu toţii şi dând frâu mâniei lor, ei i-au umilit în toate felurile, şi tăindu-şi barba şi punându-şi-o şi sărind ca şi un balon şi scuipându-i de la cap până la picioare: şi această ploaie de scuipat nu a încetat până când toate veşmintele lui au fost umplute. Episcopul s-a ridicat şi a spus: nu trebuie să ne folosim influenţa, trebuie numai să ascultăm răspunsul şi să îl raportăm maestrului nostru. Afacerile canonice se rezolvau într-un alt fel (164 C).

Tentativa de împăcare s-a dovedit a fi laconică, ambasadorii au revenit la ameninţări şi au gustat din aceiaşi muşcătură a spatelui gândurilor lui care au motivat vizita lor: refuzul papei Eugeniu de a primii scrisoarea sinodală a patriarhului Petru.

Foarte bine, domnule stareţ, vom ţine cont să îţi oferim o detenţie lejeră în contextul acestei situaţii politice, căci noi ştim prin Sfânta Treime, că dumneavoastră semănaţi cu papa, care în acest moment este plin de orgoliu, dimpreună toţi cei care vorbesc aici jos şi dimpreună cu restul ucenicilor: şi toţi vă ţinem la creuzet, cum a fost ţinut şi Martin (168 B). Pentru cel care acum avansează acum prin martiriu ca să îl întâlnească pe Cel care vine, etalarea mizeră a patimilor şi a crezurilor unei pretinse dreptăţi umane s-a situat deja în orizontul unei liturghii eshatologice a Curcii:

„ei s-au ridicat pentru a merge să prânzească. S-au întors iritaţi la privegherea Înălţării preţioasei şi de viaţă făcătoarei Cruci. În ziua care a urmat (ziua sărbătorii), consulul Teodosie a revenit după Maxim, a luat tot ceea ce avea şi i-a spus în numele împăratului: din cauza faptului că nu ai primit nici o cinste, ea se v-a lua de la tine” (168 A).

Pe drum Mărturisitorul a fost însoţit de o masă numeroasă de credincioşi şi a fost dus de discipolul său Anastasie la închisoarea învecinată din Perberis.

În iunie 657 a murit papa Eugeniu, căruia interlocutorii lui Maxim în Bizya i-au oferit un loc comparabil cu cel al lui Martin. Noul ales, Vitalian, şi-a trimis legaţii la Împărat. Acest gest de Împăcare a fost apreciat la curtea Imperială într-un moment în care arabii ameninţau din nou Constantinopolul, Africa şi Italia. Împăratul a confirmat alegerea papei şi i-a oferit mai multe daruri, cum ar fi un evangheliar scris cu litere de aur, însoţit de o scrisoare în care evita

toate formulele litigioase (*Mansi* XI, 14). Vitalian i s-a adresat lui Petru patriarhul, evitând să condamne *Typosul*, concluzionând că el profesa numai sentimente similare cu ale lui. Mulţumită acestei disimulări duble, schisma a fost suprimată şi numele Papei a figurat din nou în dipticele de la Constantinopol, unde a fost şters după cel al lui Honoriu.

Estimând că uniunea care a fost căutată după pactul de la Alexandria (633) a fost în cele din urmă realizată şi că Roma a acceptat tacit monotelitismul, Patriarhul Petru a făcut să vină încă o dată Maxim în faţa lui pentru a se încredinţa de triumful definitiv al diplomaţiei sale bisericeşti. Aceasta a avut loc de ziua Cincizecimii, pe data de 18 aprilie 658.[45] Maxim a descris întrevederea într-o scrisoare către Atanasie unde îi invita pe romani la fermitate în credinţa lor (133 A-134 A). Patriarhul s-a prezentat în carcera lui Maxim pentru a îi spune:

„din ce Biserică faci parte: din cea a Constantinopolului, a Romei, a Antiohiei, a Alexandriei sau a Ierusalimului? Căci iată că diocezele lor sunt unite. Dacă tu faci parte din Biserica catolică, uneşte-te şi tu, măcar de frica că nu vei inventa o voinţă străină Vieţii, având în vedere că nu ai susţinut ceea ce ai prevăzut. Dar Maxim i-a răspuns: Dumnezeul Universului, care L-a proclamat pe Petru fericit că a mărturisit potrivit (*Mt.* 16-18), a arătat că Biserica Catolică este cea dreaptă şi cea adevărată prin propria Lui mărturisire” (*PG* 90, 132 A).

Iată mărturisirea supremă care a coincis eshatologic cu fiinţa înseşi a Bisericii: „Duhul şi Mirele spun: vino! (Apocalipsă 22, 17). La aceasta, patriarhul ajungând la limita gândirii logicii sale a răspuns printr-o ameninţare supremă:

„împăratul şi patriarhul au decis că dacă nu te vei supune, vei fi anatematizat de perceptele papale. La aceasta Maxim a răspuns: dacă acest Dumnezeu care stabilit toate veacurile mă v-a găsii vrednic, atunci a Lui să fie mărirea, fiindcă El cunoaşte mai înainte toate veacurile” (132 C).

În 662, acest final eshatologic prevăzut de Dumnezeu mai înainte de toate veacurile în chipul Mielului (1 Petru 1, 20), a arătat că Maxim nu a încetat să dobândească în fiinţa sa pe lunga cale a vieţii sale, imprimată definitiv această pecete pe trupul mărturisitorului care l-a şi l-a făcut un martir, adică un martor al Celui care a înviat.[46] Convocat la un sinod monotelit, el a fost condamnat ca să fie flagelat, după care i s-a tăiat limba şi mâna dreaptă.[47] Pe atunci avea patruzecişapte de ani. A fost deportat împreună cu cel care i-a fost credincios, Anastasie în ţara lazilor şi acolo a fost închis într-o fortăreaţă pe unul din versanţii Caucazului (în Georgia de astăzi) unde a murit în 13 august 662.[48] Este Fasis, satul din aceiaşi ţară cu Lazes, unde Heraclit l-a atras pe Cyrus în 626 ca să îl facă patriarh al Alexandriei care pe baza acestei „formule miracol” a monoenergismului şi care a trebuit să restaureze unitatea Bisericii şi concomitent, să îi permită Imperiului să supravieţuiască. Între supravieţuire şi Înviere, Maxim a ales, în această epocă, a doua opţiune.

[45] Îl urmăm pe V. Grumel, *Registrele, op. cit.,* nr. 304-305. Dacă această întrevedere a avut loc în mai 655, după cum se pretinde, nu vedem de ce Maxim nu i-ar fi scris discipolului său atunci când nimic nu a indicat că ei au fost separaţi în timpul procesului, având în vedere că ei au fost interogaţi în funcţie de numele de pe listă.

[46] Cf. comentariului pe care Maxim L-a dat la „Hristosul discernut mai înainte de întemeierea lumii ca şi un Miel fără prihană şi fără greşală şi care s-a arătat în aceste zile din urmă din cauza voastră” (1 Petru 1, 20), în *Întrebări către Talasie,* 60 (PG 90, 620-625).

[47] Cf. PG 90, 169 C-172 B.

[48] Cf. Scrisorii către Atanasie a lui Teodor de Gangres, PG 90, 171 C-175 D.

PARTEA A DOUA

METAMORFOZELE ÎNDUMNEZEIRII

La oamenii duhovniceşti, gândirea şi viaţa sunt inseparabil legate, fiindcă ele sunt legate de aceiaşi demarcaţie faţă de Calea unică care este Hristos. În cazul lui Maxim, această articulaţie este atât de intimă încât nu am putea spune pur şi simplu că ea a fost omisă din practică în existenţa sa, adică ceea ce el credea prin credinţa sa. Chemarea lui Maxim este plasată sub semnul mărturisirii extreme, care se termina în martiriu. „Vin în

curând... şi voi scrie pe el numele Dumnezeului Meu şi numele cetăţii Dumnezeului Meu, – al Noului Ierusalim, care se pogoară din cer, de la Dumnezeul Meu – şi numele meu cel nou" (*Apocalipsa* 3, 11-12). Cel care a devenit, prin toată fiinţa sa, sfinţirea Numelui lui Dumnezeu în felul Fiilor, „martirul credincios" (*Apocalipsă* 3, 14) şi care a devenit prin crucea măririi Numelui Tatălui Său, acesta nu este un om care are idei şi care a împlinit mai multe acţiuni: tot ceea ce este în lume este cules în acest Nume prin care el este deja cetăţean al Oraşului care v-a venii. Primele generaţii de creştini au mărturisit această unitate eshatologică între ceea ce a fost numit prin credinţă şi morală sau teorie şi practică, în expresia: θαυμαστέ καί παραδοξος πολιτεια: cetăţenie, un fel de a trăii uimitor şi paradoxal.[49] Această expresie, Maxim a înţeles-o ca semnificând *începutul* venirii pe pământ a Fiului lui Dumnezeu: „Domnul v-a însemna căile Vieţii şi un *fel de a trăi (politeia)* ceresc (*Liber asceticus* PG 90, 920 D). Am putea remarca că aici suntem atât de aproape de concepţia monahismului ca şi o „vita angelica," amintindu-ne că ceea ce caracterizează viaţa cerească pentru Maxim este „de a nu îi întoarce îndărăt pe cei care i-a făcut să sufere şi să îi iubească pe cei ce îl urăsc" (*ibidem,* 917 C). Caracterul eshatologic al milosteniei ultime (Ioan 15, 13) este mai înainte de orice dialectică a gândirii şi a influenţei, ceea ce articulează fiinţa unui creştin. Când el influenţează, după cum ar fi cazul lui Maxim, a unui mărturisitor martir, este vorba de un fel de pasaj la limită: avansând în întâlnirea Celui care vine ca şi Viu, gândirea şi viaţa sa nu au părut ca şi cele a unei singure incandescenţe a Numelui lui Dumnezeu care este marcat ca şi un fier înroşit, fiindcă El este milostenie.

Probabil că Maxim a fost unul dintre cei care au avut cel mai puternic conştiinţa acestei noutăţi eshatologice a vieţii creştine care era ceva mai mult decât o simplă „punere în practică" a ideilor şi a crezurilor pe care le profesa. În ochii lui, toată „materia existenţei", a fost gândită ca şi acţiune, care se găseşte nu numai sigur renovată, ci literal „inovată" atunci când vom intra în viaţa copiilor lui Dumnezeu. Cuvântul, atâta vreme cât el este Creator, a dat natura ca şi „materie" a vieţii omului, dar în acelaşi timp, în măsura în care Cuvântul S-a făcut om, El i-a comunicat Viaţa cea Nouă care a „inovat" în persoana Sa, natura:

„Viaţa Înseşi a devenit *persoana* Cuvântului, Cuvântul *natura* Vieţii, ca fiind esenţialmente un om *nou* după Hristos, a Celui care poartă, prin trecerea printr-o viaţă nouă o imitaţie credincioasă, chipul şi asemănarea" (*PG* 91, 12 A).

În cel prin care, l-a trecerea Paştelui martiriului, a dobândit până la fundul fiinţei sale venirea Cuvântului, chipul oferit în natură este fără încetare „inovat" într-o turnură imprevizibilă (*tropos*) prin care persoana a suscitat viaţa de copil de-a lui Dumnezeu, care se oferă ca şi asemănare. Această noutate eshatologică, am văzut-o deja imprimată în diferite împrejurări ale vieţii lui Maxim care au modelat întorsăturile (*tropos*) personale ale sfinţeniei sale. El trebuie să se găsească pe drumul descoperirii urmelor acestor întorsături, în litera gândirii sale, care l-a făcut părtaş la uneltirea vieţii sale. Într-un fel sau altul trebuie să percepem apariţia Noutăţii unice: acest fel de a fii îndumnezeitor care este Milostenia. Deasemenea, în viaţa şi în teologia lui Maxim, etapele mărturisirii şi a metamorfozei doctrinei sale a îndumnezeirii apar probabil ca având un ritm unic, „uimitor şi paradoxal," de devenire a Cuvântului Vieţii.

Calea lui Maxim, ca şi cale a Mărturisirii, a fost fără nici o îndoială deschisă evenimentelor precursoare a Celui care vine. Această venire în termeni eshatologici a fost imprimată din ce în ce mai intim în fiinţa sa până în momentul când a putut spune împreună

[49] Cf. *Epistolei către Diognet,* V, 4.

cu patriarhul Petru, că a venit să îl anunţe de compromisul cu Roma şi de eşecul tuturor eforturilor sale:

„Ceea ce Dumnezeu a destinat mai înainte de toate veacurile se găseşte în mine prin proprii Lui termeni şi s-a împlinit în două feluri diferite, care Îi redau mărirea Lui care s-a cunoscut mai înainte de toate veacurile!" (*PG* 90, 132 C).

Dar această configuraţie unică şi eshatologică care se găseşte încă în termenii venirii, s-a împlinit în cele două feluri diferite după care el s-a găsit în inima vieţii lui Maxim sau faţă de dispoziţiile lui intime:

- „Teodor: Ce mai faceţi domnule stareţ?
- Maxim: Cred că Dumnezeu a predestinat ca lucrurile să se întâmple într-un numit fel mai înainte de toate veacurile, după felul în care a prevăzut că eu voi fi condus în aceşti termeni.
- Teodor: Deci tu crezi că Dumnezeu te-a predestinat mai înainte de toate veacurile pentru unul dintre noi?
- Maxim: Dacă este adevărat că El are capacitatea de a discerne mai înainte şi de a predestina?
- Teodor: Ce a discernut şi a predestinat El mai înainte?
- Maxim: Preştiinţa priveşte gândurile, cuvintele şi faptele care depind de noi; predestinarea priveşte lucrurile care au venit şi care depind de noi.[50]
- Teodor: Ce fel de lucruri depind noi şi ce fel de lucruri nu depind de noi?... După cum unii îşi primesc existenţa lor din predestinaţia lui Dumnezeu, în timp ce alţii din preştiinţa lui Dumnezeu?
- Maxim: Depinde de noi tot ceea ce este predestinat (*ekousia*), adică virtuţile şi viciile: nu depinde de noi ceea ce poate fii considerat curăţire sau adversitate..." (PG 90, 137 B).

[50] Am putea să ne întrebăm dacă aceste meditaţii ale lui Maxim despre problema predestinaţiei personale, care par atât de obişnuite unui episcop oriental care l-a interogat, nu au venit într-un contact prealabil, în Cartagina sau în Roma, cu problematica augustiniană a predestinaţiei care nu a încetat să îl tulbure pe creştinul occidental. Am putea remarca în acest moment distincţia lui Maxim: preştiinţa pe care Dumnezeu o are în dispoziţia Sa intimă faţă de om, nu implică un anumit fel de predestinaţie fizică ca şi cea care îi este proprie domeniului naturi prin care Dumnezeu conduce atotputernic lumea. Maxim nu a cunoscut decât o singură cale prin care Dumnezeu S-a supus libertăţii ipostatice a omului: filantropia kenotică a lui Dumnezeu în ipostasul trinitar al Fiului prin care noi am fost adoptaţi (Romani 8, 29: „fiindcă ceea ce El a discernut mai înainte, este deasemenea predestinat ca să reproducă chipul Fiului Său, la capul căruia este Întâiul Născut mai înainte de toate veacurile a unei mari mulţimi de fraţi"). Acest fel de discernere, care constituie singura predestinaţie posibilă pentru un copil de-a lui Dumnezeu, a făcut apel la o „libertate măreaţă" şi a fost pe larg analizată de Maxim în tainica frază a Primei Epistole a Sfântul Petru 1, 19-20: „... ci cu scumpul sânge a lui Hristos, ca a unui Miel nevinovat şi neprihănit, Care a fost cunoscut mai înainte de întemeierea lumii, dar Care S-a arătat, în anii cei mai de pe urmă pentru voi" (cf. *Quaestiones ad Thasalsiium* 60, PG 90, 620-625). Acest discernământ care constituie singura predestinaţie a omului în chemarea sa personală de a fi fiu al lui Dumnezeu, a fost cuprinsă pentru Maxim în taina Mielului care poartă păcatele lumii, singurul capabil să Îl poarte pe om în taina chemării Sale dumnezeieşti. Singura predestinaţie a harului este pentru el puterea convertirii filantropiei care se desfăşoară în această Taină: această taină este Hristos, unire absolut invincibilă şi incomprehensibilă a dumnezeiescului cu umanul într-un singur ipostas... Taină în care se arată *Sfatul lui Dumnezeu* (Efeseni 1, 11), în care Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut El însuşi mesager (Isaia 9, 6), făcând să apară, dacă am putea spune, fondul cel mai intim al bunătăţii Părintelui" (*Tha.* 60, PG 90, 620 C-621 B). Puterea bunătăţii Părintelui operează în liturghie prin febleţea Fiului după *jocul* pe care îl vrea Dumnezeu: „nebunia şi febleţea lui Dumnezeu, despre vorbeşte sfântul Pavel şi jocul lui Dumnezeu despre care vorbeşte Grigorie de Nazianz, este această taină a Întrupării dumnezeieşti în măsura în care ea *depăşeşte suprasensibil toată ordina şi armonia prestabilită* a naturii, puterii şi acţiunii" (AMB. 71, PG 91, 1049 C).

Pe parcursul evenimentelor, care au survenit în viaţa sa, ca şi un fel de avangardă eshatologică a termenilor, au fost jucate etapele căii personale a lui Maxim, pe care Dumnezeu L-a suscitat dar pe care nu L-a manipulat. Noi vom mai adăuga pentru a face totul aparent, cu ocazia acestor mari bulversării ale existenţei sale, predestinate de Dumnezeu, că în viaţa lui Maxim au fost realizate transformări profunde – discernute mai înainte de Dumnezeu – prin înţelegerea sa a tainei şi a atitudinii Sale, raportându-se la problema mântuirii. Cele trei principii ale „metamorfozei îndumnezeirii," care sunt studiate în aceste trei capitole din această operă, corespund felului în care el a mărturisit taina pe parcursul încercărilor vieţii sale, determinate de Iconomia Bisericii, Iconomie care nu are cu nimic de a face decât cu trecerea pascală a lumii, adică libertatea oamenilor prin iubirea Părintelui.

CAPITOLUL I

ÎNDUMNEZEIREA CA ŞI ÎMPLINIRE A NATURII UMANE ÎN DUMNEZEU

Din nefericire, nu ne-a parvenit nimic din ceea ce au scris unii despre primii ani ai vieţii monahale a lui Maxim. Ca să ne dăm seama de semnificaţia pe care a avut-o o astfel de viaţă pentru Maxim, trebuie să căutăm în operele lui posterioare exilului său. De fapt, noi găsim, în scrisoarea sa de dedicaţie de la *Ambigua II* către bătrânul său superior Ioan din Cyzic, fraze care au descoperit cum a înţeles el viaţa monahală şi cum putea fi împlinită eminamente în om taina mânuirii:

„toată lumea ştia şi fără nici o îndoială că s-a judecat în mod drept, motivul dorinţei lor de a cunoaşte, cei care au dorit cel mai ardent binele, care s-au dedicat cu multă aplecare ştiinţei, care au mers pe la mai mulţi maeştri şi pe la cei care s-au însemnat cu mai multe lucruri, căci ei au dobândit prin interogaţie gnoza şi ştiinţa a ceea ce a fost ignorat, eliberându-se de ignoranţă şi de lipsa de experienţă din cauza ruşinii care rezultat... dar voi sunteţi păstorii unor oi duhovniceşti (*logikoi*), voi ştiţi să le introduceţi la masa cea de sus prin accentele unei melodii duhovniceşti şi voi a-ţi primit un *habitus* singular al gnozei mistice, inaccesibilă altora, prin raţiunea căreia, considerat ca şi o conducere a Bisericii lui Hristos, voi le-aţi condus spre mântuire ca şi pe un vapor plin de credinţă şi v-aţi ocupat de a duce o viaţă după Dumnezeu, după voinţa lui Dumnezeu, fără să suferiţi nici un fel de pierdere din cauza atacurilor vieţii" (*Amb.* PG 91, 1061 A-1064 A).

Ţinând cont de ispititoarele curentele duhovniceşti ale acelei epoci care au animat monahismul, aceste linii ale lui Maxim sunt cât se poate de revelatorii. Am putea remarca dintr-o dată transcrierea itinerarului creştin faţă de Dumnezeu în termenii dobândirii unei cunoaşteri dumnezeieşti: aceasta se datorează celor care ard de o mai mare dorinţă de a poseda această gnoză (monahii) şi pentru cei care, deja ajungând la ea, ar putea devenii egumeni capabili să îi conducă pe alţii la păşunile Duhului. Acest gen de mistică intelectuală

denotă fără nici o îndoială influenţa lui Evagrie şi mai de la depărtare cea a lui Origen.[51] Dar ar trebui imediat să remarcăm un alt accent al acestui text: locul stabilit între *dorinţa* cunoaşterii tainice şi *eliberarea* care poate fi dobândită într-o duhovnicie mai esenţială, care constă într-o concepţie a duhului ca şi libertate. Această mistică dinamică a trebuit să fie imediat adăugată lui Grigorie al Nyssei. Acesta a exercitat o influenţă profundă asupra lui Maxim, care l-a pus în contact cu o altă dimensiune a origenismului: acea a libertăţii spiritului uman, care riscă mai totdeauna să se întoarcă de la Dumnezeu din cauza saţietăţii (*koros*) ca să îşi dirijeze lipsa de răbdare faţă de binele temporar la care este aservit.[52]

Această scrisoare a lui Maxim, dimpreună cu referinţele ei duhovniceşti, ne permite să întrevedem cea ce a putut avea loc pentru el în linia direcţiei chemării sale monahale. Condus de o viaţă în apropierea puterii imperiale, el a simţit ca şi pericol al satisfacerii, saţietatea duhului. El se temea întotdeauna de o oprire a căutărilor binelui celui mai înalt, fiindcă nu se putea merge mai sus spre cunoaşterea binelui mântuitor. Într-un moment în care viaţa nu părea că îi poate împlinii dorinţele, el s-a „deschis" dorinţei şi şi-a întors duhul spre cunoaşterea Binelui celui mai înalt, într-o lipsă de satisfacţie care i-a eliberat duhul pentru chemarea sa ultimă spre Dumnezeu.

În aceste linii, Maxim a pus accentul pe aspectul deliberat al acestei intervenţii care nu este în nici un caz compusă din toţi oamenii, ci numai din cei care muncesc cu mai multă ardoare a libertăţii duhovniceşti ce nu poate fi suprimată. Presupunând că în înţelegerea intinerariului spre Dumnezeu, trebuie cunoscute aspectele cele mai profunde ale misticii lui Evagrie şi ale lui Grigorie de Nyssa; Maxim nu a cedat în nici un caz în faţa ispitei intelectualismului primului (desăvârşirea sufletului este foarte bine ancorată în credinţă şi în viaţa după Dumnezeu), nici în „existenţialismul" dramatic al celui de al doilea: pentru Maxim nu există nici un fel de epectază sfârşită de dorinţa de compromis ca şi instabilitate a liberului arbitru, ci mai mult ca şi o prevedere senină şi sigură a plenitudinii şi odihnei portului cresc. În acest text, s-a putut simţii tinereţea echilibrului, care v-a caracteriza mai târziu teologia mistică a lui Maxim, prin decizia liberă şi personală, prin care omul îşi joacă mântuirea sa şi prin aspiraţia tăcută a naturii sale spre Dumnezeu, pentru care a fost creat. Acest dinamism natural, care a fost eliberat şi transporat prin har într-o libertate personală, îi dă naturii stabilitate şi energiile necesare pentru a ne ataşa de Binele ultim.

Scrisoarea lui Maxim către Ioan al Cizicului vorbeşte de viaţa monahală ca şi de un fel de ascensiune liniştită spre cunoaşterea binelui celui mai suprem în care natura umană îşi găseşte împlinirea ei. Această urcare nu se realizează prin incertitudinea unui liber arbitru care caută pe dibuite calea dreaptă prin care să treacă „pedagogia răului", după cum ar fi cazul în origenismul lui Grigorie de Nyssa şi nici prin dobândirea individuală a unui stadiu al *apatiei* duhului detaşat de afecţiunile corporale, după cum au fost ele prezentate la Evagrie, ci mai mult prin iniţierea comunicată gratuit de un mistagog care se află în apropierea lui Dumnezeu şi care să fie capabil să fie mediatorul îndumnezeirii. Această concepţie a intinerariului spre Dumnezeu, după cum a fost ea susţinută de dinamismul ascensional al aspiraţiei naturale şi prin medierea teurgică spre un stadiu superior, ne aduce aminte fără de

[51] Cf. I. H. Dalmais, „Moştenirea evagriană în sinteza lui Maxim Mărturisitorul", *Studia patristica* VIII, Berlin, 1966, p. 356-363.

[52] Cf. P. Sherwood, „Maxim şi Origenismul", în *Berichte zum XI Internationalem Byzantinischen Kongress,* München 1958. De acelaşi autor, *Ambigua timpurie a Sfântului Maxim Mărturisitorul,* Roma, 1955, capitolul V despre „Koros", p. 181-204. despre subiectul surselor acestor teme, cf. M. Harl, „Cercetări despre origenismul lui Origen: „saţietatea" (*koros*) a contemplaţiei ca şi un motiv al căderii sufletelor", în *Studia patristica,* VIII, Berlin, 1966, p. 373-405.

îndoială de mistica dionisiană exprimată, în împlinirea ei ecclesială, de *Ierarhia bisericească.* Mai mult, trebuie să mai remarcăm că, în această scrisoare, Maxim a redus, la fel ca şi Dionisie, funcţia de episcop la rolul ei iniţiatic de egumen[53] duhovnicesc sau de *ierarh.*

Fără să aibă de gând să renunţe la schema ierarhică rigidă dionisiană bine structurată în plan ontologic, Maxim îi urmează voit lui Dionisie în viziunea sa a unui comunicări a harului care operează în aspiraţia ascendentă a naturii faţă de Binele ultim. Această viziune mai fizică a îndumnezeirii, centrată mai mult decât orice pe finalitatea inerentă a naturii create de Dumnezeu, i-a permis să echilibreze şi să stabilească, concepţia mai personală pe care Grigorie de Nyssa o avea despre suflet (o libertate întotdeauna neliniştită în liniştea lui Dumnezeu), la fel de bine ca şi mistica mai dualistă evagriană a rugăciunii curate.

Într-un moment în care el exprimă libertatea personală care este vocaţia monahală, Maxim a înţeles-o ca şi pe o înflorire a tuturor energiilor naturii sale care îi sunt oferite, prin meditaţia harului unui părinte duhovnicesc, de a se realiza în Binele ultim: comuniunea cu Dumnezeu la „masa cerească." Finalitatea dinamismului naturii nu lasă prin urmare să uităm la Maxim *turnura personală (tropos),* fiindcă modalităţile prin care se realizează îndumnezeirea implică o trecere prin libertatea omului. Noi vedem aceste lucruri clar în realizarea ideii de a fii în comuniune cu Dumnezeu. Aceasta nu se găseşte în finalitatea oarbă a dorinţei naturii care tinde spre un final definit, ci în ascensiunea omului, printr-o viaţă dusă după poruncile lui Dumnezeu, pe ţărmul voinţei lui Dumnezeu. Felul în care se împlineşte dorinţa naturală a lui Dumnezeu apare aici cât se poate de clar ca şi o comuniune personală şi existenţială cu voinţa unui Dumnezeu personal. Această depăşire a ordinii naturii exorcizează orice ispită panteistă sau emanaţionistă fără de care nu se poate realiza esenţial teurgia cosmică a lui Pseudo-Dionisie.

Este cât se poate de adevărat că Maxim, în această primă etapă a vieţii sale, a mărturisit că Dumnezeu este singurul stăpân vrednic de a fi slujit, la fel ca şi o comoară prinsă care numai ea ar putea satisface aspiraţia creaturii, de a aprofunda esenţial îndumnezeirea omului, ca şi o împlinire a naturii sale în Dumnezeu, Binele ei suprem şi desăvârşit. Acest fel de a vedea Taina este în armonie cu etapa de formare în retragerea izolării, centrate în special pe iniţierea duhului în tainele creştine după o progresie omogenă a dorinţei naturale de Dumnezeu, fără rupturi şi puncte de slăbiciune. Dar, mai presus de orice, predestinaţia dumnezeiască a făcut să survină spărtura eshatologică în existenţa lui Maxim: invazia persană l-a aruncat pe calea exilului şi l-au făcut să devină monah, cale care ducea în spre Dumnezeu din desăvârşire în desăvârşire, un păcătos care încerca să discearnă, în căderea istorică a lumii sale, semnele premergătoare a Celui care vine. Maxim nu mai putea înţelege în general itinerarul monahal şi pe cel creştin, ca şi pe o cale senină a unei corabii conduse de un căpitan încercat „care s-a adăpostit de asalturile valurilor acestei vieţi." Maxim a început să străvadă că împlinirea naturii umane în Dumnezeu nu se poate realiza fără trecerea prin paradoxul unei „inovaţii" pascale: învierea hristică şi mai mult, împlinirea simplă a teurgiei într-o ordine cosmică prestabilită. Exilul, ca şi o deschidere a vieţii sale de

[53] „Cel care spune ierarh, desemnează un om înduhovnicit, instruit în toate sfintele învăţături şi de care depinde toată ierarhia printr-un anumit mijloc de a se găsii şi de a se exprima pe sine. Ierarhul format duhovniceşte, care participă într-un mod total şi deplin la puterea ierarhică, nu se mulţumeşte *să primească prin iluminarea îndumnezeitoare ştiinţa autentică* a tuturor tainelor ierarhice, ci el, între altele, care *le transmite la alţii,* după rangul lor în ierarhie, este şi cel care, *fiindcă îi s-au oferit cunoştinţele cele mai superioare şi cele mai înalte a puterii ridicării duhovniceşti,* a împlinit cele mai sfinte consacrări ale ierarhiei" (*Ierarhia bisericească,* PG 3-513 C-516 A).

greşală eshatologică, a inaugurat o nouă etapă a mărturisirii sale şi o metamorfoză a înţelegerii sale a Tainei creştine şi a îndumnezeirii care era pe punctul de a se împlinii în el.

Acum ar trebui să regăsim, ca şi o trecere prin textele lui Maxim, aceste două dimensiuni – naturală şi personală – a felului de a înţelege îndumnezeirea ca şi o împlinire a omului în Dumnezeu.

I. Finalitatea extatică a naturii faţă de Binele Absolut

Evagrie: mediaţie îndumnezeitoare a duhului

Am văzut că Maxim, format în viaţa monahală din cadrele curentului duhovnicesc evagrian, a recidivat în transcrierea celui care i-a conferit vieţii mistice termenul de „teoria" intelectuală. Textele următoare arată în ce punct dualismul duh-materie, moştenit din platonism l-a preluat Origen, care a sfârşit prin a devenii cheia ermeticii iconomiei păcatului şi a mântuirii:

„creaţia vizibilă este numită *pomul cunoştinţei binelui şi al răului*, fiindcă ea ar avea, într-un anumit sens, principiile duhovniceşti care hrănesc duhul. Contemplată duhovniceşte, ea este arborele cunoaşterii binelui: considerată în aspectul ei material, ea este arborele cunoştinţei răului. Ea a devenit, în cele din urmă, o materie care însemnează patimile şi ne duce la uitarea de Dumnezeu a celor care au cu ea numai un fel de raporturi corporale. Aceasta, deoarece Dumnezeu a interzis omului creaţia vizibilă şi a pus în joc această posibilitate mult mai târziu, când omul a dobândit deja cunoştinţa Creatorului său, *a obţinut nemurirea prin comuniune cu lumea vizibilă,* prin intermediul harului şi a ajuns la starea de îndumnezeire, stadiu dumnezeisc care nu permite nici pasivitate şi nici mişcare. Dumnezeu a voit într-un mod drept: omul putea, prin propriile lui posibilităţi, cu permisiunea lui Dumnezeu, să *contemple* creaturile lui fără nici un pericol şi să dobândească spre folosul lor o *cunoaştere şi o informaţie* asemănătoare cu cea a lui Dumnezeu; căci prin *harul îndumnezeirii duhului său* şi prin schimbarea simţurilor lui, omul nu mai era pur şi simplu un om, ci un dumnezeu" (*Thal prolog.* PG 90, 257 C-260 A).

Iată, prezentată în toată coerenţa, doctrina ascetică a lui Evagrie. Acesta a conceput îndumnezeirea ca şi un fel de detaşare radicală a duhului în raport cu materialitatea creatului care a fost afectat prin patimi şi căruia i se datorează cu excepţia imutabilităţii, condiţia sa dumnezeiască. Acesta, pentru a înţelege *apatia* activităţii supreme intelectuale în rugăciunea curată şi prin îndumnezeire, capabilă să primească singurul raport solicitat (din cauza celui duhovnicesc) cu creatul: *physike theoria,* contemplaţia eidetică a creaturilor. Această doctrină ascetică şi mistică a reangajat din nou pedagogia lui Dumnezeu faţă de om, după o interpretare dualistă a Iconomiei mântuirii curente după Origen:

„Vechiul Testament a asigurat, prin intermediul virtuţilor, mişcarea spre suflet a corpului nostru înzestrat cu inteligenţă şi reţinea duhul de a se coborî spre corp. Noul Testament îl ridică pe om spre Dumnezeu, mai precis pe omul prins se iubirea de Dumnezeu: al doilea duce duhul aproape de Dumnezeu" (*Thal.* 63, PG 90 C D).

Această doctrină ascetică care proclama detaşamentul lumii materiale nu a pronunţat prin urmare nici un fel de condamnare de tip maniheian contra materialismului creaţiei: materia nu este rea numai în măsura în care ea suscită în duhul omului patimile prin care îi este şubrezită libertatea. Pericolul unei astfel de teorii este că nu s-a făcut nici un fel de distincţie între „pasionalitatea" morală din persoana umană, căci din cauza păcatului

pasibilităţii omului natural, ea a fost dusă până la nivelul duhului. După Origen, toate curentele monahale au adoptat un anumit fel de „weltanschauung" pan-moralist căruia i s-a atribuit toată pasibilitatea, toată contingenţa, văzând toată materialitatea creatului ca şi singura slăbiciune morală a liberului arbitru a lui Adam:

- „Sunt oare patimile rele prin sine sau numai după felul atribuit folosirii lor? Eu mă gândesc la plăcere, la tristeţe, al dorinţă, la frică etc...
- Aceste patimi, a răspuns Maxim, la fel ca şi altele, nu au fost implantate în natura umană încă de la început, adică în momentul creării omului; ele contribuiau la definiţia înseşi a naturii umane." (Thal. 1, PG 90, 268 D – 269 A).

O astfel de antropologie, care asocia univoc pasibilitatea naturală de pecabilitatea personală, nu putea lipsii de a avea consecinţe neplăcute în hristologie sub forma apartodochetismului: dacă Hristos are o imuabilitate morală în liberul Său abritru personal, în acest context El v-a presupune mai apoi, că v-a trebui să joace un rol natural absolut al impasibilităţii, ceea ce v-a conduce la un dochetism radical.

Dacă Maxim este la opusul acestui apartodochetism, care afirma că Hristos ne-a oferit o imutabilitate morală şi că asumându-şi pasibilitatea noastră naturală (*Thal* 42), a făcut ca pasibilitatea să nu se identifice cu păcatul, a cărui consecinţă este:

„la Adam, libertatea alegerii (*proaieresis*) a principiului său natural a fost stricată în primul rând, prin care a compromis cu sine înseşi natura care foarte repede s-a lipsit de harul impasibilităţii şi a păcătuit" (*Thal.* 1, 42, PG 90, 405 C)."[54]

Grigorie de Nyssa: meditaţie îndumnezeitoare a libertăţii

Maxim a corectat asceza evagriană, întemeiată pe concepţia intelectualistă a mântuirii, printr-o mistică şi o soteriologie centrate pe libertate, inspirate de Grigorie de Nyssa.[55] În cele din urmă, în antropologia existenţială a lui Grigorie al Nyssei, omul este un chip al lui Dumnezeu prin libertatea lui cuprinsă imediat ca şi liber arbitru (ceea ce a conferit misticii sale această dimensiune dramatică care a adus-o atât de aproape de credinciosul modern). Fără să îi urmeze lui Grigorie de Nyssa la modul cel mai categoric, din câte vom vedea, Maxim a voit să meargă la rădăcina păcatului nu printr-o pasibilitate raportată la materie, ci printr-o stricăciune liberă a voinţei omului, păcătoşenia care se găsea în apetitul sensibil al patimilor naturale, a devenit un câmp imediat pentru a îşi exerciza acţiunea ei aservitoare. Această patimă originară a voinţei omului, care stă la rădăcina păcatului, este cea a *dorinţei de sine* care se arată pe sine ca şi o „vampirizare, în care tot ceea ce cade sub simţuri devine o „materie a dorinţei":

„duhul, când este pus în practică lucrurilor vizibile, cunoaşte prin natură lucrurile prin intermediul senzaţiei: nici duhul nu este rău, nici faptul de a cunoaşte lucrurile după natură, nici senzaţia: acestea sunt lucrarea lui Dumnezeu. Ce este atunci rău? După toate evidenţele, patimile care ne afectează reprezentaţia noastră, care nu ar putea exista în folosinţa reprezentaţilor unui duh rău" (*II Centurile despre milostenie*, 15).[56]

[54] Distingând între păcătoşenie şi pasibilitate un raport al cauzei efect. Maxim nu a distins acestea după două ordine: cel al ipostasului şi cel al naturii. Mult mai târziu, autonomia alegerii a apărut în cele din urmă ca şi o trăsătură gnomică proprie ipostaselor care au creat susceptibilitatea păcătoşeniei.

[55] Cf. despre acest subiect J. Gaith, *Concepţia libertăţii la Grigorie de Nyssa,* Paris, 1953.

Patima care aserveşte duhul în funcţia lui intimă, este pentru Maxim, patima de sine, *philautia,* care creşte încet şi care duce până la posedarea de sine. Ea caută prin urmare binele său cel mai imediat şi egoist, se ataşează de toate lucrurile începând cu cele mai apropiate: corpurile care cad imediat sub simţuri, bunurile care le posedă.

„Printre cei care posedă, unii posedă fără patimă şi din această cauză, chiar şi dacă ei sunt lipsiţi de bunurile lor, ei nu sunt supăraţi, din cauza că ei primesc cu bucurie cele furate din bunurile lor. Alţii, din contră, posedă cu patimă şi din această cauză, la simpla ameninţare a bunurilor lor private, ei devin cât se poate de mâhniţi, la fel ca şi bogatul din Evanghelie care era trist: aceasta fiindcă atunci când ei sunt lipsiţi de lucrurile lor, ei devin supăraţi de moarte. Lipsa descoperă dispoziţia intimă a celui care este nepătimaş, în contrast cu cel care este afectat de patimă" (*II Centurile despre milostenie,* 89).

Dar Maxim a corectat radicalismul „existenţialismului" lui Grigorie de Nyssa, în acelaşi fel în care el a corectat dualismul platonicizant al lui Evagrie, căci pentru Maxim, omul nu are decât libertate: dacă persoana este ireductibilă naturii sale, fiinţa sa nu a fost pur şi simplu convertibilă în libertatea sa. Pentru acest motiv, păcatul nu are un caracter tragic şi quasi-necesar ca şi la Grigorie de Nyssa. Acesta din urmă, ca şi fapt, nu vedea în om chipul şi asemănarea lui Dumnezeu: liberul arbitru personal al asemănării poartă în sine toată încărcătura lui *imago Dei.* Maxim distinge în om ordinea naturii (chipul) şi ordinea personală (asemănarea):

„Dumnezeu, printr-o bunătate supremă, a adus în fiinţă esenţa raţională şi intelectuală (omul), care este capabil de a comunica patru dintre proprietăţile dumnezeieşti şi prin care El menţine, păstrează şi păzeşte creaturile: fiinţa, fiinţa veşnică, bunătatea şi înţelepciunea. Dintre acestea două primele sunt atribuite esenţei, celelalte două voinţei gnomice (personale): esenţa, fiinţa şi fiinţa veşnică au prin proprietatea gnomică, bunătatea şi înţelepciunea în spatele căreia creatura devine prin participare ceea ce El este după esenţă. Prin această participare, omul poate fi spus că este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu" (*III Centuriile despre milostenie,* 25).

Maxim a plasat prin urmare chipul în ordinea naturii ţinută între originea ei (fiinţa) şi sfârşitul ei (fiinţa veşnică) în Dumnezeu şi asemănarea în libertatea personală a omului capabilă să imite bunătatea şi înţelepciunea personală a lui Dumnezeu. Aventura libertăţii umane, care, pentru Grigorie de Nyssa şi pentru origenism a fost ţelul şi scopul iconomiei planului lui Dumnezeu, a fost inserată de Maxim în dinamismul natural al fiinţei create, ţinute între originea şi finalul ei. Aici a apărut o a treia referinţă dominantă: cea a lui Pseudo-Dionisie.

Pseudo-Dionisie: mediaţie îndumnezeitoare a fiinţei

Maxim nu a ezitat să înlocuiască personalismul radical al lui Grigorie al Nyssei cu viziunea dionisiană a unei lumi structurată şi dinamizată prin participare. Făcând aşa, Maxim a încercat să combine, într-un fel original şi liber, concordanţa, adică cele două mari „weltanschauungen" creştine ale epocii patristice: iconomia cosmică a lui Origen şi ontologia cosmică a lui Pseudo-Dionisie.

În cele din urmă, Maxim a integrat iconomia dramatică a libertăţii într-o ontologie fundamentală a participării. Prin aceasta, Dionisie, a fost un aristotelian fiindcă concepea

[56] Am tradus după ediţia critică a acestei opere, oferite de A. Ceresa-Gastaldo, *Massimo Confessore: capitoli sulla carità,* (Roma, 1963).

lumea structurată prin cauzalitate şi printr-o finalitate înscrisă de Dumnezeu în naturile dinamizate faţă de perfecţiunea sfârşitului lor ultim.[57] În acelaşi fel, el a demistificat portalul cosmic al păcatului omului, a descris prăbuşirea naturilor în materialitatea şi multiplicitatea extra-dumnezeiască. Principalul obiect din *Ambigua II* pe care am prezentat-o cel mai mult prin scrisoarea de dedicaţie a lui Ioan al Cyzicului, este de a arăta că păcatul personal al omului nu a fost cauza frângerii henadei duhurilor şi a fugii lor de la Dumnezeu în multiplicitatea creaţiei materiale. Pentru acesta, Maxim a găsit în metafizica şi în participarea dionisiană, o doctrină a primei cauzalităţi a unui univers ordonat şi multiplu. El nu a avut nimic de corectat, prin realismul aristotelic al naturilor şi prin aspectul emanaţionist al acestei metafizici.

„Anumite persoane (origeniştii) s-au lansat în aceste conjuncturi şi s-au refugiat în facilitatea care era deja oferită lor de pretextul binelui concepţiilor elinice (neoplatonice), susţinând că, după estimările lor, ar fi existat o anumită henadă de fiinţe duhovniceşti (*logika*) prin care noi suntem conaturali cu Dumnezeu şi prin care noi primim un anumit fel de odihnă şi rapaos în El. La aceasta mai ajută, după ei, o mişcare prin care principiile duhovniceşti (*logika*) se răspândesc şi se diferenţiază în geneza acestei lumi corporale..." (*Amb.* 7, PG, 91, 1069 A).

„S-a considerat pe bună dreptate că fiinţele sunt aduse de Dumnezeu din nefiinţă la fiinţă, dacă se contemplă cu atenţie diferenţa infinită şi varietatea naturală a fiinţelor şi se v-a discerne în acelaşi timp prin intuiţie principiul esenţial după care au fost create, atunci se vor putea observa mai multe principii esenţiale în Cuvântul unic Creator indivizibil co-divizat prin diferenţa creaturilor, o raţiune a proprietăţii distincte a fiecăruia prin raport la ceilalţi şi cu sine" (*Ibidem,* 1077 C).

Origenismul plasa la originea iconomiei mişcarea dual㠄 a libertăţii care a stat la geneza lumii materiale şi a celei multiple. Maxim, prin sine a decuplat mişcarea creatului prin înseşi actul creator, reproducând teoria aristotelică a cauzalităţii mişcării în planul fiinţei:

„tot ceea ce este condus necesar de o cauză este necesar realizat de o altă cauză: tot ceea ce este realizat printr-o cauză, se comportă necesar printr-o cauză a principiului fiinţei cauzei prin care şi în care el a venit în fiinţă şi spre care tinde... Ceea ce este necesar este unic, ca şi principiu şi ca şi final al unei fiinţe natural mobile, Cauza prin care El a adus în fiinţă tot ceea ce a adus; căci El a adus în fiinţă printr-o forţă energetică şi a făcut să se producă indivizibil creatul şi ea a ajuns să determine providenţial ceea ce a fost adus în fiinţă" (*Ambigua* 23, PG, 91, 1257 D).

Dumnezeu a apărut astfel ca şi Cauza eficentă şi finală a fiinţei create, ceea ce a susţinut dinamismul natural al creaturii în domeniul nesigur al libertăţii personale şi locul în finalitatea ontologică a tuturor lucrurilor faţă de un bine desăvârşit.

„Prin urmare Dumnezeu este *principiul* şi *sfârşitul* tuturor naşterilor şi a tuturor mişcărilor fiinţelor şi atâta vreme cât ele sunt produse, în El şi prin El, ele îşi vor găsii numai

[57] Prin aceasta putem vedea că orientarea şi crezurile lui Maxim Mărturisitorul sunt paralele cu cele ale lui Toma de Aquino. El a corectat personalismul origenist prin cosmosul dionisian folosindu-se de un vocabular aristotelic care era practic acelaşi cu cel pe care îl folosea Toma de Aquino pentru a echilibra spiritualismul augustinian al secolului al XIII-lea. Prin aceasta, tentativa sa a fost radical diferită de cea a lui Scot Eurigena, care în secolul al IX-lea, a conjugat în lucrarea sa *De divisione naturae,* Augustin şi Dionisie s-au aranjat pentru diferenţele lor neoplatonice prin care s-a reactualizat o sinteză care a reprezentat efortul cel mai curajos pentru retranscrierea Iconomiei tainei creştine într-o schemă neo-platonică de genul „porcessio-conversio" teurgică. Despre aceste modalităţi de abordare există nişte remarci excelente în cartea lui Hans urs von Balthasar, *Liturghia cosmică. Maxim Mărturisitorul,* traducere franceză, Paris, 1947, p. 71-87.

în El odihna. *Ori creaţia presupune o mişcare naturală a acestor fiinţe şi mişcarea naturală presupune repaus*" (Amb. 15, PG 91, 1271 A).

Triada „generaţie-mişcare-repaos" îi permite lui Maxim să restituie creaţiei conştiinţa şi bunătatea fiinţei şi acţiunii Sale, ceva cuprins prin triada origenistă „repaus (al henadei duhovniceşti în Dumnezeu) – mişcare (păcatul libertăţii duhovniceşti) – generaţie (aruncarea henadei duhovniceşti în multiplicitatea materială).[58] Dar Maxim nu a ignorat dimensiunea iconomică a planului lui Dumnezeu care implică întoarcerea creaţiei la El care trece prin libertatea omului. Această *dimensiune iconomică,* care a fost cea mai totalitară în sinteza lui Origen şi chiar în mistica lui Grigorie al Nyssei, s-a situat pentru Maxim ca şi un punct de trecere obligatoriu. Ea a devenit poarta de intrare dreaptă în care sfârşitul este oferit de însuşi Dumnezeu ca şi principiu şi sfârşit al fiinţei create.

„Dumnezeu ne-a acordat fiinţa, fiinţa bună şi fiinţa veşnică şi cei doi termeni extremi aparţin numai lui Dumnezeu ca şi Cauză, atâta vreme cât cauza intermediară aparţine deciziei şi mişcării noastre şi fiindcă bunătatea ne este acordată în nişte termeni extremi" (*Amb.* 10, PG 91, 116 B).

În acest fel, Maxim a ajuns ca să prezinte intinerariul iconomic al omului faţă de Dumnezeu după un dinamism unic şi singular, care a oferit tărie prin cauzalitatea creatoare a fiinţei şi care a trecut prin actul după voinţa liberă a omului şi care a găsit odihnă în repausul împlinirii în Dumnezeu.

„Am putea considera că principiul originii fiinţelor compune fiinţa, fiinţa deplină şi fiinţa veşnică. Prima este dată fiinţelor prin esenţă, a doua este dată prin alegerea liberă a celui care are libertatea mişcării, a treia este cedată prin har. Am putea spune că prima cuprinde puterea, a doua actul şi a treia odihna." (*Amb.* 65, PG 91, 1392 A).

Această triadă liniară „esenţă-energie-repaos" prin care Maxim în *Ambigua* a creat concepţia sa a iconomiei omului faţă de îndumnezeirea sa, a devenit un titlul drept sărbătorit până în punctul în care a fost general prezentată ca şi ultimul cuvânt al teologiei sale mistice.[59] Am putea remarca în trecere că ea este foarte aproape de cea care a prezidat planul *Sumei teologice* a lui Toma de Aquino. De la un punct la altul, momentele personale ale libertăţii au fost inserate într-un dinamism al naturii care ar fi putut crea, printr-un „desiderium naturale Dei," faţă de împlinirea în Binele Ultim. În această viziune a lucrurilor, principiul director al acţiunii libere a omului nu poate fi cel de a adera, cel mai mult posibil, la finalitatea naturală cu care este încărcată şi care ne face să trecem la acţiune:

„după care activitatea voinţei libere foloseşte puterea naturală după natură, care este contrară naturii şi care v-a primii fiinţa bună sau fiinţa rea ca şi limită a sa; limita care este întotdeauna şi prin care se odihnesc sufletele care nu au primit încetarea mişcării." (*ibid.,* 1932 C).

Limitele finalităţii naturii în procesul de îndumnezeire

[58] Cf. P. Sherwood, *Ambigua timpurie,* op. cit., cap. 1, „Maxim şi origenismul", p. 92-102.

[59] Acesta ar fi cazul remarcabil al lui J. Meyendorf, care, în lucrarea *Hristos în teologia bizantină,* Paris, 1969, p. 177-206, a interpretat toată evoluţia posterioară a gândirii lui Maxim ca şi o dezvoltare simplă şi omogenă a acestei concepţii proprie *Ambiguei* II scrisă în spre anul 628. am putea arăta că gândirea teologică a lui Maxim nu a fost prinsă ca şi stereotip în această formulare care a fost comodă dar care s-a descoperit mai repede ca fiind plină de pericole în controversele hristologice. CF. recenziei noastre a lui J. Meyendorff, în *Istina* 1970 (3), p. 351-361 şi cf. articolului nostru mai recent „Energiile îndumnezeitoare şi harul la Maxim Mărturisitorul," în *Istina* 1974 (3), p. 272-296.

Aici am forţat ca să cerem dacă această viziune a ordinii personale a libertăţii este păstrată suficent în specificitatea ei ireductibilă. Căci se pare că ea constituie în cele din urmă un *pasaj* unic între două momente ale finalităţii naturii: fiinţa şi fiinţa veşnică, cauzalitatea primă şi cauzalitatea finală. Prin aceasta, pare cât se poate de bine că persoanele sunt private de orice originalitate în sârguinţele lor libere. Ea trebuie, ca să meargă la Dumnezeu şi să se mulţumească să îşi facă sieşi aspiraţia naturală faţă de Bine. Drama păcatului, care a primit în cadrul origenismului o extensiune cosmică abuzivă, pare că se găseşte aici redusă la o proastă apreciere a Binelui Ultim al naturii umane:

„omul pentru care a fost creat, nu se mişcă natural în spre propriul lui principiu imobil – vreau să spun Dumnezeu – ci el se mişcă voluntar, contra naturii şi prosteşte, faţă de ceea ce a fost mai jos faţă de el" (*Amb.* 41, PG 91, 1308 C).

Libertatea personală riscă, în acest context, ca să numai apară ca şi momentul de dobândire pasivă a mişcării care împinge natura creată spre Dumnezeu. Astfel se patinează spre o concepţie a îndumnezeirii centrate pe extazul duhului în Dumnezeu. Această mistică a uniunii, întemeiată pe dorinţa nesănătoasă a absolutului care bântuie duhul, ne scapă de justeţea panteismului prin formulele ei cele mai elementare:

„este Dumnezeu ca şi Principiu pe care Îl ţinem ca şi principiu unic care ne mişcă şi prin El ca şi sfârşit prin care am primit felul de a ne mişca. Dacă omul se mişcă atât de inteligibil în acest fel, omul ţinteşte absolut spre ceea ce înţelege şi dacă el ţinteşte, omul cade subit absolut spre extazul a ceea ce iubeşte şi dacă iubeşte pe cele de aici, este evident că omul este aruncat spre violenţa mişcării şi dacă el se desfăşoară violent prin mişcare, el nu se v-a oprii decât la Cel care este iubire, înconjurat de El în toate părţile, primindu-i voinţa prin liberul abitru al acestei circumscripţii voluntare prin care este în întregime modelat după Cel pe care îl circumscrie şi pentru ca să nu mai rămână nimic de voit prin sine fiindcă numai aşa Îl putem cunoaşte pe Cel care ne-a înconjurat: ca şi aerul iluminat de lumină şi care a fost în întregime făcut plin de semnificaţii de foc" (*Amb.* 7, PG 91, 1073 C-1076 A).

Acest text se găseşte în *Ambigua* 7, pe bună dreptate textul este considerat destul de celebru şi considerat în mod obişnuit ca şi ultimul cuvânt al lui Maxim despre îndumnezeire. În el se găseşte teoria extazului a lui Pseudo-Dionisie.[60] Grabnic de a corecta personalismul origenist care a menţinut liberul arbitru prin fericire (cf. epectazelor lui Grigorie de Nyssa), Maxim a făcut să apară o mistică naturală a dorinţei prin care libertatea sa nu apărea decât ca şi o etapă, repede depăşită, a sentimentului irezistibil al nevoii de plenitudine a fiinţei contingente.[61] Este cât se poate de adevărat că Maxim, un pic prea de vreme, a echilibrat gândirea sa afirmând că libertatea personală nu a fost suprimată; dar în această perspectivă dionisiană, unde dinamismul natural este atotputernic, *asemănarea* personală care se dobândeşte prin trecerea libertăţii nu poate fi văzută decât ca şi o *întoarcere* pasivă a chipului natural al Arhetipului din care a început şi la care participă.

„Nu spun că s-a produs o supresiune a libertăţii, ci mai mult o expoziţie a ei, o afirmare a ei şi o mişcare supranaturală, adică un fel de mişcare deliberată în spatele dorinţei primite a mişcării Celui care ţine în Sine fiinţa, ca şi un chip care se întoarce la arhetipul Lui şi care nu

[60] Cu privire la influenţa lui Maxim a doctrinei Dionisiene a extazului, cf. P. Sherwood, *Ambigua timpurie,* op. cit., ch. III, „Extaz", p. 124-154 şi L. Thunberg, *Microcosmos şi mediator,* Lund, 1965, p. 444-451.

[61] Întoarcerea finală a credincioşilor la originea lor a fost împlinită de dorinţa lor finală. Dorinţa finală s-a găsit în împlinirea acestei mişcări perpetue faţă de obiectul dorinţei. Cel care a procedat la tinereţea perpetuă şi infinită a obiectului dorinţei... Energia imediată şi sfârşită a lui Dumnezeu care este Atotputernic şi bucuria şi bucuriile inefabile şi de nedescris oferite de cei care au fost duşi de o energie atotputernică a lui Dumnezeu într-o unire care nu poate fii spusă şi care este insondabilă faţă de El" (*Thal.* 59, PG 90, 608 D-609 B).

a fost dus niciunde, fără să poată sau – pentru a vorbii cu mai mult adevăr – care nu a putut să voiască, atâta vreme cât a ajuta-o energiile lui Dumnezeu, devenite Dumnezeu prin îndumnezeire şi care s-au mulţumit de a fii repauzate, a fiinţelor şi a gândurilor care sunt natural ele însele, prin harul Duhului care aduce cu sine o victorie deplină. Ea nu mai poartă şi nu mai duce cu sine decât pe Dumnezeu care operează şi prin care toate lucrurile sunt sedimentate *într-o energie unică şi singură a lui Dumnezeu şi a căruia numai Dumnezeu îi este autorul* şi Cel care învăluieşte în întregime prin bunătatea Sa pe cei aleşi" (*Amb.* 7, PG 91, 1076 B-C).

În acest text, grija lui Maxim este de a arăta, în întâlnirea cu Origen, că libertatea umană se găseşte stabilizată, în pofida balansărilor liberului arbitru, atunci când omul se întoarce la Dumnezeu prin îndumnezeirea harului; dar explicând stabilizarea libertăţii prin atotputernicia energiei îndumnezeitoare care s-a investit, el ne prezintă aducerea unei prezenţe proprii a acţiunii umane ca şi un stadiu al pasivităţii. Acest monoenergism propriu misticii teurgice, a pregătit terenul monoenergismului hristologic şi noi am reuşit să nu ne uimim de a vedea o frază ambiguă a lui Pseudo-Dionisie a „noii energii teandrice a lui Dumnezeu făcut om," devenind calul de bătălie a monoenergismului.

Această concepţie a îndumnezeirii ca şi pasivitate a avut între altele ca şi consecinţă excluderea dimensiunii eshatologice a vieţii creştine din lume. Acţiunea umană a creştinului, departe de a fii înflorirea „măreţei libertăţii a copiilor lui Dumnezeu," resuscitate prin botez, a apărut mai mult decât orice ca şi o tranziţie spre o îndumnezeire „post mortem":

„Biblia ne spune că vremea istoriei este pentru om vremea acţiunii, atâta vreme cât timpul prezentat este timpul transmutării omului în stadiul pasivităţii. Deasemenea, viaţa noastră aici jos unde trăim este într-un stadiu de pasivitate. Viaţa noastră unde trăim ca şi agenţi v-a atinge un final în care energiile noastre şi facultăţile noastre se vor sfârşii. Dar în veacul ce v-a venii noi nu vom mai fii agenţi, căci noi vom urma căii transformării şi îndumnezeirii noastre prin har fără nici un efort din partea noastră" (*Thal.* 22, PG 90, 320 C-D).

Putem înţelege că în absenţa dimensiunii eshatologice proprie unei duhovnicii baptismale, viaţa mistică în Duhul este concepută ca şi un fel de asceză negativă destinată prădării omului de orice fel de mişcare *personală,* suspectată dintr-o dată de a crea ca un fel de obstacol finalităţii îndumnezeitoare a mişcării autentice „după natură": energia îndumnezeitoare.

„Circumcizia inimii în Duhul înseamnă ridicarea completă a energiilor naturale a simţurilor şi a intelectului cu privire la cele sensibile şi inteligibile şi care se produc prin prezenţa Duhului care transformă imediat corpurile şi sufletul în întregime în ceea ce este dumnezeiesc.

Sabatul lui Dumnezeu, înseamnă întoarcerea plenară a creaturilor în El, prin care El se odihneşte de energia naturală pe care o exercită asupra lor înseşi şi prin care, dincolo de orice cuvinte, există în ea energiile cele mai supranaturale. Căci Dumnezeu s-a odihnit de energia naturală care a operat în toţi cei care există şi prin care le este oferită la fiecare mişcarea naturală, pe care fiecare şi-o împropriază după capacitatea sa, energia îndumnezeitoare, v-a face să se termine în Dumnezeu propria Sa energie naturală" (I *Th. EC.* 56-47, PG 90, 1100 B-C).

Extazul Sabatului mistic constituie deasemenea rezultatul extrem al finalităţii naturilor create faţă de Binele lor. Deasemenea eshatologia a înţeles ca şi participare plenară a naturii la Principiul lui Dumnezeu prin care ea şi-a primit fiinţa.

Maxim a simţit pericolele duhovniciei existenţiale a origenismului curent în timpul liniştiţilor săi ani petrecuţi în cadrele monahale. El a descoperit studiindu-l pe Dionisie acest „desiderium naturale Dei", care, fiind subiacent instabilităţii liberului arbitru, l-a ridicat cu seninătate pe om spre Dumnezeu, când acestea a lăsat acţiunea sa în natura energiei înseşi a Creatorului, care Îl recunoştea pe om. În acest context, eshatologia a fost mărturisită silenţios, zi după zi, pentru perfecţionarea facultăţilor naturale din ce în ce mai determinate de Binele contemplat după posibilitate prin inteligenţa monahului al cărui egumen „îl conduce cu înţelepciune spre un ţărm al voinţei dumnezeieşti fără să sufere nici un fel de consecinţă negativă a asalturilor încercărilor vieţii" (PG 91, 1064 A). Dar, Cel care vine a avut de grijă ca să îl facă să experimenteze o zdrucinare redutabilă a eshatologiei non intelectuale şi să aducă la mărturisire într-un fel mai curajos taina paradoxală a îndumnezeirii pascale.

II. **Inovaţia naturii şi modul ei de a exista**

Invazia perşilor a coincis brutal cu sfârşitul anilor vieţii monahale a lui Maxim. El s-a găsit dintr-o dată aruncat în întregime în „asalturile valurilor vieţii" despre care el credea că viaţa monahală îl v-a ferii. El nu şi-a pus problema de a se ridica spre Dumnezeu lăsându-şi să înflorească armonios facultăţile naturale create pentru El: el voia să împlinească acum aspiraţia lui spre Dumnezeu înscrisă în fiinţa sa şi să se temea de Dumnezeu, în mijlocul contradicţiilor lumii, descoperind o cale inedită: ceea ce a descoperit în cele din urmă, dimpreună cu greşelile lui, ca şi vocaţia sa personală. În această situaţie, în care iminenţa eshatologică a noului îl apăsa din toate părţile, mărturisirea sa a tainei mântuirii trebuie şi ea să îşi găsească o expresie mai credincioasă. În înţelegerea pe care a atribuit-o el îndumnezeirii omului, ordinea atribuită persoanei nu putea fi pur şi simplu considerată ca şi un simplu punct de trecere (prin libertate) în planul înnăscut al naturii finalizate de Dumnezeu. El a trebuit să fie recunoscut în statutul său propriu, care este originar cu cel al naturii.

Prin urmare, Maxim nu a voit să revină la concepţia origenistă care plasa mişcarea liberului arbitru ca şi principiu al tuturor Iconomiilor (astfel a înţeles el creaţia lumii materiale). Descoperirea, trecând prin Pseudo-Dionisie, a unei ordini ontologice care cuprindea un dinamism al naturii, constituie un punct de la care nu mai putem să ne întoarcem. Dar nu este posibil să reducem rolul libertăţii personale la o simplă dobândire (până la refuz) a finalităţii ontologice a creaturii faţă de Dumnezeu, chiar şi atunci când această finalizare se manifestă, ca şi dorinţă raţională, trecând prin facultăţile cele mai duhovniceşti ale naturii umane. Pentru păcătosul care a fost aruncat în imprevizibilitatea care a devenit Maxim, persoana trebuia să găsească, fără nici o îndoială, o cale care nu a fost trasată mai înainte; şi această imaginaţie creatoare a ordinii personale a constituit o *inovaţie* constantă a ordinii naturii. Omul a apărut astfel constituit din două principii ireductibile în *raţiunea lui formală* care erau interdependente: natura şi persoana. Experienţa existenţială şi cea duhovnicească a lui Maxim a venit aici ca să se întâlnească cu mărturisirea sa a credinţei calcedoniene a tainei hristologice care se exprima în tensiunea apofatică a naturii şi a ipostasului ca şi un fel de raţiune ireductibilă a unei fiinţe identice.

În cele din urmă, printr-o coincidenţă semnificativă, evenimentul eshatologic care constituia pentru Maxim clătinarea instituţiei sale monahale a coincis cu aprofundarea lui a problemei hristologice a vocaţiei care chema fiinţa ca să fie martoră a acestei taine. Aruncat brusc pe caile nesigure ale exilului, el a călătorit între Grecia şi Africa şi el a stat cel mai mult

în Creta. Aici, ne spune el, s-a întâlnit cu episcopii severieni (monofiziţii moderaţi) cu care el a avut o dezbatere hristologică. Noi mai avem încă mărturisirea credinţei calcedoniene pe care Maxim a formulat-o în zece teze. Taina hristologică a fost exprimată de Maxim cu ajutorul unui cuplu trinitar natură-ipostas, descoperite de capadocieni ca fiind singura formulă ortodoxă a lui *homoousios* care a depărtat modalismul şi care, aici, pentru prima dată, a articulat organic teologia trinitară şi hristologia: trei ipostase, o singură natură dumnezeiască; un ipostas trinitar (unus de Trinitate) două naturi umane şi dumnezeieşti.[62] În paralel cu descoperirea ireductibilităţii existenţiale a ireductibilităţii ordinii personale a naturii, Maxim a fost declarat mărturisitor, cu privire la Taina trinitară şi hristologică, definind caracterul co-originar al raţiunii naturii şi al raţiunii ipostasului.

[62] P. Sherwood gândea că fragmentul 13 din *Opuscula theologica et polemica* (PG 91, 145 A-149 D) este ceva de genul rezumatului poziţiei apărate de Maxim în faţa episcopilor severieni ai Cretei (cf. PG 91, 49 C). Oferim aici integral acest text dens, care a fost folosit în sens larg pentru aprofundarea cuplului ipostas-natură de scolastica secolului al VI-lea de Leonţiu al Bizanţului (cf. în particular, PG 86, 1288-1289: „ipostasul distins şi separat între *homoousia* prin proprietăţi, dar şi prin comunitatea fiinţei"). Despre subiectul celor două naturi a lui Hristos: 1. Arie a mărturisit trei ipostase dar nici un fel de Monadă şi el nu a mărturisit deloc consubstaţialitatea de natură a Sfintei Treimi. Sabelie a mărturisit Monada dar nu Treimea, căci el a spus că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt aceleaşi. Biserica lui Dumnezeu mărturiseşte Monada şi Treimea. Macedonie cinstea lucrurile asemănătoare lui Arie căci el presupunea că Duhul Sfânt este o creatură; Biserica proclamă Duhul Sfânt ca fiind consubstanţial cu Tatăl şi cu Fiul şi a afirmat că şi El este Dumnezeu. Asemănător, Nestorie a spus că există o diferenţă de natură în subiectul Unuia şi aceleiaşi Treimi; dar el nu a mărturisit deloc unirea fiindcă el nu credea că această unire a fost realizată după ipostas. Eutihie a mărturisit unirea, dar nu şi diferenţa după esenţă şi a introdus o confuzie a naturilor. Biserica cinsteşte unirea după ipostas ca şi cauză a inseparabilităţii şi diferenţa după esenţă ca şi cauză a confuziei. 2. Cum se poate ca o unitate atât de îngustă să poarte unitatea eterogenităţii? Identitatea esenţelor şi eterogenitatea persoanelor şi vice-versa. În acelaşi fel el a identificat în Sfânta Treime identitatea esenţei şi eterogenitatea persoanelor (căci noi mărturisim o singură esenţă şi trei ipostase) şi că în om există o identitate de persoane şi o eterogenitate de esenţă (căci într-un om, sufletul este de o esenţă şi carnea de altă esenţă); la fel şi în Domnul nostru Iisus Hristos există o identitate de persoane şi o eterogenitate de esenţe (căci una este persoana sau ipostasul, alta este esenţa dumnezeiască şi alta esenţa umană). În acelaşi fel în care este imposibil să mărturisim unitatea Sfintei Treimi fără să pronunţăm diferenţa, în acelaşi fel, este cât se poate de necesar în ceea ce priveşte subiectul Sfintei Treimi să proclamăm şi uniunea şi diferenţa. 3. În acelaşi fel prin care nu semnificăm prin aceleaşi expresii diferenţa şi unitatea din Sfânta Treime – ci spunând trei ipostase semnificăm diferenţa şi mărturisim o singură esenţă a unităţii – în acelaşi fel în care mărturisim Unul Sfintei Treimi, recunoscând cele două naturi, semnificăm diferenţa şi proclamăm un ipostas unic şi sintetic, mărturisim uniunea. 4. În acelaşi fel în care l-am anatematizat pe Arie ce nu a proclamat în Sfânta Treime diferenţa după ipostas şi fără să spună unitatea de natură, la fel îl anatematizăm şi pe Nestorie care nu a recunoscut diferenţa naturii în Hristos, ci noi nu spunem uniune după ipostas. 5. În acelaşi fel în care l-am anatematizat pe Sabelie care nu a proclamat unitatea naturii în Sfânta Treime, fără să mărturisească diferenţa după ipostas, la fel îl anatematizăm pe Eutihie care nu a afirmat o unitate după ipostas în Hristos şi care nu a recunoscut diferenţa în natură. 6. Diferenţa după ipostas cu privire la subiectul Sfintei Treimi şi diferenţa de natură referitoare la subiectul Unic al Sfintei Treimi, trebuie spus că nu se găseşte în percepţie ci că este cunoscută numai de ochii duhului. Comentând despre subiectul Sfintei Treimi, putem pronunţa trei ipostase ca şi cauză şi diferenţă după ipostas, cu privire la subiectul Unic al Sfintei Treimi. Nu este adevărat că voi nu pronunţaţi două naturi şi un singur ipostas ca şi cauzată şi diferenţă a naturii? 7. În acelaşi fel în care există cauza consubstaţialităţii Sfintei Treimi, tu spui o singură esenţă şi o cauză a „eteroipostaticităţii", tu spui trei ipostase, în acelaşi fel, ca şi cauză a eterosubstanţialităţii Cuvântului şi a cărnii, tu spui două esenţe şi din cauza absenţei ipostasului propriu cărnii, tu spui un singur ipostas. 8. În acelaşi fel în care în subiectul Sfintei Treimii nu există o confuzie a celor trei ipostase pe care noi spunem că sunt de o esenţă unică, nici prin supresiunea esenţei unice a celor trei ipostase, în acelaşi fel în subiectul unic al Sfintei Treimi, nu există confuzie a celor două naturi ale sale pe care noi le numim un ipostas unic, nici prin distincţie ipostasului unic a celor două naturi. 9. Cel care nu spune că în Hristos există unirea după ipostas ca şi cauză a indiferenţei naturilor este nestorian: cel care nu spune diferenţa naturii în uniunea după ipostas este eutihian. Cel care proclamă în subiectul Unic al Sfintei Treimi şi a unirii după ipostas şi a diferenţei naturilor deţine credinţa adevărată şi ireproşabilă. 10. Cel care afirmă diferenţa şi unirea

Ontologia paradoxală a tainei lui Hristos

În *Ambigua* II, lunga scrisoare adresată lui Ioan al Cyzicului în spre anul 628, seamănă, din câte am văzut, cu concepţiile pe care Maxim le avea despre îndumnezeire, în timpul anilor lui de studiu şi de formare în mănăstire. Dar, scrise într-un moment în care Maxim a experimentat deja spărtura exilului şi primele ciogniri cu taina hristologică, nu a făcut să aducă cu sine decât numai urma unei înţelegeri noi a procesului de îndumnezeire care a restituit locul persoanei în ireductibilitatea sa a ordinii naturii.[63] Acest lucru este cât se poate de sesizabil în *Ambigua* 31 şi 42, care sunt primele pasaje ce centrează explicit tema îndumnezeirii pe temeliile unei hristologii calcedoniene.

În *Ambigua* 42, Maxim i-a înfruntat pe origeniştii care bazaţi pe o frază ambiguă din Grigorie de Nazianz, au văzut geneza veşnică a duhurilor în Dumnezeu ca şi o consecinţă a mişcării păcătoase a libertăţii acestor *logika* (gânduri intrusive). Prin urmare problema este aceiaşi cu cea cu care ne întâlnim şi în *Ambigua* 7. Totuşi, Maxim v-a fi acela care v-a oferii o soluţie cât se poate de nouă. În loc să subordoneze mişcarea libertăţii faţă de dinamismul natural al creatului prin inserarea unei ordini a întineririi ca şi o simplă mişcare teleologică a ordinii naturale finalizate de Dumnezeu, Maxim v-a recunoaşte persoanei şi naturii acelaşi caracter originar. După cele două modalităţi diferite, totuşi, el le v-a distinge aceste acţiuni prin două cuvinte greceşti: *genesis şi gennèsis, creaţie* a naturii şi *naştere* după ipostas. Aceste două ordine distincte au fost manifestate în taina lui Hristos care nu numai că şi-a asumat-o prin întruparea naturii umane create, smerindu-Se până acolo încât s-a născut în „condiţia de sclav" caracteristică situaţiei noastre personale decăzute: El nu numai că „S-a făcut om, ci El a devenit păcat pentru noi."

„Hristos, Cel care nu a dispreţuit de *a fi creat (genesthai)* ca şi om din cauza creaţiei (*genesis*) primului Adam şi care nu a dispreţuit de a se *naşte* (*gennèthènai*) din cauza păcatului acestuia, a manifestat, lăsând să creeze (*geneseseos*), în condescenţa Sa pentru cel care a căzut şi a acceptat să se nască, prin kenoza Sa deliberată faţă de cel care a fost condamnat. Prin creaţia Sa (*genesis*), El a devenit *natural* identic cu omul, chipul căruia l-a păzit imaculat, fără să îl înstrăineze, în libertatea şi în absenţa păcatului: dar prin naştere (*gennèsis*), El a îmbrăcat *voluntar asemănarea* decăzută a omului carnal prin stricăciunea sa, luând forma robului şi acceptând să fie plecat, ca şi un egal de al nostru, cu aceleaşi patimi naturale – dar fără de păcat -- ca şi cum El ar fi fost dependent, El, cel care este fără de păcat" (*Amb.* 42, PG 91, 1316 D).

Pentru Maxim, toată Iconomia Cuvântului Întrupat, care s-a jucat în întregime în interacţiunea chipului şi a asemănării, s-a arătat în originalitatea ordinii naturii şi a ordinii ipostasului. El v-a merge şi mai departe şi v-a arăta că ipostasul are o anumită prioritate în iniţiativa mântuirii lui Hristos: aceasta este formal kenoza Fiului care l-a mântuit pe om şi i-a

subiectului în Hristos nu suprimă diferenţa şi nici nu confundă unirea. Căci Chiril nu a anatematizat pe cei care suprimă ca şi cauză a diferenţei unirii după ipostas şi Sinodul Ecumenic a anatematizat pe cei care din cauza uniunii după ipostas au suprimat diferenţa de natură în unicitatea Sfintei Treimi." (*Th. Pol.* 134, PG 91, 145 A-149 A).

[63] I. H. Dalmasus a arătat că pornind de la origenism şi de la sistemul dionisian, Maxim a organizat şi şi-a definitivat doctrina sa a îndumnezeirii în jurul tainei hristologice şi că în ajutorul acestor termeni (natură ipostas) al definiţiei calcedoniene: „S. Maxim Mărturisitorul şi criza origenismului monahal" în *Teologia vieţii monahale,* Paris, 1961, p. 411-421, cf. introducerii sale *Introducere la taina mântuirii după Sfântul Maxim Mărturisitorul,* (Namur, 1964), pp. 41-43 despre „Renovarea naturilor".

oferit naşterea fără de păcat ca şi fiu al lui Dumnezeu; dar această înviere a libertăţii noastre după asemănare nu a putut fi păstrată decât numai pe baza chipului înscris în dinamismul ontologic al naturii finalizate de Dumnezeu:

„Mântuitorul potrivit începutului (*gennèsis*) mântuirii creaţiei (*genesis*) şi reînnoind paradoxal fiindcă El a fost pasibil (ca şi urmare a păcatului) nestricăciunii creaţiei (*genesis*): şi El a stabilit întoarcerea creaţiei ca şi păstrare a naşterii şi ca sfinţire a pasibilităţii naşterii (*gennèsis*) prin absenţa păcatului din El" (*Amb.* 42 PG 91, 1317 B).

Deasemenea, plasând dimensiunea transformată a mântuirii în ordinea personală a libertăţii (exprimate de tema neotestamentară a „naşterii"), Maxim a evitat prezentarea monofizită a unei absorbţii a naturii umane a Cuvântului prin natura Sa dumnezeiască. Din contră, El a păzit naturile în consistenţa lor proprie şi a arătat că mântuirea nu a angajat cu sine o mutaţie esenţială a naturii umane, ci eliberarea ei într-un anumit mod prin care a fost decăzută în omul păcătos şi renaşterea sa în noua ordine personală a fiilor lui Dumnezeu.[64]

„Dumnezeu, care prin înţelepciune a stabilit principiile (*logos*) naturii create, în măsura în care El este mai presus de natură, de lege şi de intelect, nu a acţionat asupra fiinţelor plecate spre legile naturii în felul în care acţionează ele. Ci El asumând într-un fel supranatural ceea ce este propriu naturii create, El a acţionat subit păstrând paradoxal în El însuşi ceea ce pentru cele două naturi este imuabil. Deasemenea, plecându-se spre noi, El a devenit cu adevărat un om desăvârşit după chipul nostru, fără să absoarbă în Sine însuşi nici un fel de mutaţie; şi fără să se lase a fi circumcis într-un anumit loc, *El ne-a îndumnezeit desăvârşit fără să sustragă nimic din natura noastră prin înstrăinare...* Deasemenea, Dumnezeu a făcut abstracţie de legile naturii şi S-a slujit într-un fel supranatural de natură în lucrurile naturii" (*Amb.* 31, PG 91, 1280 A-C).

Această acţiune a lui Dumnezeu care a eliberat natura după un anumit fel pe care El a respectat-o în întregime în determinarea Sa esenţială, este pentru Maxim înseşi taina iconomiei Cuvântului în carne. Mântuirea pe care a adus-o a fost considerată de Maxim ca şi o *inovaţie* radicală a omului care s-a născut la o Viaţă Nouă, fără să devină, cu toate acestea, altul în natura sa:

„El a împlinit Taina Întrupării Sale pentru noi, în viziunea căreia şi prin care toate s-au făcut şi care este noul mod de vieţuire (*tropos*) şi nu un principiu esenţial (*logos*)." (Amb 42, PG 91, 1344 D).

Acest cuplu *logos-tropos* a devenit deasemenea, ca şi punct de plecare al hristologiei calcedoniene, structura ultimă şi ireductibilă a inovaţiei îndumnezeitoare a omului în Iconomia Mântuirii.

---

[64] Aici Maxim a urmat unui curent teologic şi duhovnicesc care a devenit din ce în ce mai determinant pentru înţelegerea sa a tainei: cea a tradiţiei macariene care a fost exprimată cel mai bine de Diadoh al Foticeii. Pasajul pe care îl vom cita mai jos arată până în ce punct Diadoh, un apărător fervent al teologiei calcedoniene, a găsit deja o hristologie mai apropiată de cea a lui Maxim, pentru a nu presupune o influenţă directă a primului asupra celui de al doilea: „nu se poate să nu credem că densitatea naturii umane, la care am văzut că a participat substanţial Cuvântul lui Dumnezeu, a fost alterată de iradierea substanţei măreţe şi dumnezeieşti care se referă la adevărul celor două naturi care există inseparabil în El. Aceasta nu a fost făcută pentru a îşi arunca creatura Sa printr-o aparenţă goală în care măreţul Dumnezeu S-a întrupat, ci pentru a nu strica niciodată natura noastră şi pentru a se face părtaş al naturii noastre, a *obişnuinţei păcatului* aservit şarpelui. Prin urmare este *obişnuinţa şi nu natura cea care a fost schimbată de Cuvântul lui Dumnezeu,* fiindcă ne-am pierdut capacitatea de a ne amintii de rău şi nea-m îmbrăcat cu mila lui Dumnezeu: nu fiind schimbaţi în ceea ce nu am fost, dar reînnoiţi în măreţie de schimbarea a ceea ce am fost" (PG 65, 1145 D-1148 A).

„În general, această inovaţie, poartă în sine felul (*tropos*) de a vieţui reînnoit, care nu s-a arătat asupra lucrurilor esenţiale (*logosul*) naturii Sale. O inovaţie a unui principiu esenţial stricat, în cele din urmă, este natura care nu a păstrat neschimbat principiul esenţial în care există ea, ci o inovaţie a felului de vieţuire, care garantează deplin principiul esenţial al naturii, arătat în capacitatea de a face minuni, căci ea vine să întărească evidenţa *naturii active şi pasive a ceea ce ea putea să realizeze prin ea înseşi"* (*Amb.* 42, PG 91, 1341 D).[65] Ireductibilitatea cuplului *logos-tropos* ca şi structură a Iconomiei arătată deplin în Întrupare, i-a permis lui Maxim să insiste mai mult asupra consistenţei ordinii naturii. Renunţând la teurgismul dionisian care friza mai în toate aspectele lui emanaţionismul, Maxim şi-a menţinut preferinţa sa spre o metafizică aristotelică a naturilor, care lui îi părea capabilă să apere taina creştină a Creaţiei:

„cei care au examinat riguros natura existenţei, spun că legea fiecărei naturi este reprezentată de fixaţia de nezdruncinat şi de nestricat a principiului esenţial (*logos*) după care această lege există şi a fost creată şi tot omul condus de raţiune v-a fi de acord, că această definiţie a legii naturii este bună" (*Amb.* 31, PG 91, 1280 A).[66]

Permanenţa incapacităţii de alteraţie a fiecărei naturi în propriul ei principiu esenţial, nu a exclus pentru Maxim, ca natura energiei create să fie teleologic dinamizată spre Binele ultim. Dar din acest moment ordinea libertăţii personale nu a fost singură ca şi un moment al tensiunii spre Dumnezeu al naturii create: ea este o inovaţie permanentă a energiei naturii în felul liber de a acţiona al omului. În planul acestei acţiuni, tensiunea naturii transportate într-o libertate personală, care a devenit din acest moment pentru Maxim inovaţia supranaturală a Iconomiei mântuirii:

„toate minunile pe care Dumnezeu Le-a făcut în drumul spre Ţara Făgăduinţei sau altele în Israelul Antic, au fost realizate pentru păcatele lor; El le-a făcut ca şi inovaţii ale naturii a ceea ce a inovat El, ca şi un quantum (cantitate estimativă) a felului (*tropos*) energiei Sale dar nu ca şi principii esenţiale (*logos*) după care există ele" (*Amb.* 42, PG 91, 1344 D).

Noul fel de a exista al persoanei lui Hristos

Atunci, ce este această lume în care Dumnezeu prin iconomia Sa l-a inovat (înnoit) pe om în acţiunea lui? Maxim a numit-o cel mai mult o „naştere" (*genesis*) care a oferit întorsătura ei personală naturii create (*genesis*). În vremea când Maxim scria *Ambigua II,* nu a înţeles prin urmare în profunzime ce îi era propriu acestui *tropos* (mod de a exista) care caracteriza ordinea ipostasului şi a inovat natura în timp ce ea a rămas ireductibilă. El a studiat mai întâi, totul în forma lor negativă, mai înainte de mântuire, ca şi felul unei fiinţe decăzute a unui om care se naşte pentru a murii. Felul de a fii al fiinţei, este cel care reţine natura umană în legăturile păcatului şi din care Hristos ne-a eliberat abolind legăturile morţii. Pentru Maxim, primul indiciu al felului în care noua fiinţă pe care ne-a adus-o Hristos a constat în concepţia sa non-seminală. El a angajat aici o intuiţie ioaneică: „El a oferit putere

[65] Cf. acestui text, posterior: „Cuvântul ierarhic nu şi-a asumat carne după un principiu esenţial (*logos*), ci unind în Sine desăvârşit natura noastră după modul (*tropos*) Iconomiei, El a înnoit-o." (*Ep.* 12, PG 91, 492 A).

[66] Cf. deasemenea textului posterior care este radical depărtat de o concepţie a creaţiei realizată prin intermediul unor procesiuni dinamice şi mediaţii teurgice: „Hristos este Acelaşi cu Cel care a dat fiinţă copiilor şi Le-a dat puterea care le permite să dureze fiindcă formele lor nu se amestecă unele cu altele şi toate se vor stabiliza în principiul esenţial (*logos*) după care au fost create" (*Ep.* 12, PG 91, 501 A).

de a devenii copii lui Dumnezeu celor care cred în numele Lui, Lui (căruia) nici sângele, nici voinţa cărţii şi nici voinţa omului, ci Dumnezeu a născut-o" (Ioan 1, 1, 12-13):

„care au fost legile naturii care au fost depăşite? Ele sunt, după cum cred eu, concepţia sămânţă şi naşterea prin stricăciune care nu au marcat cu nimic întipărirea lor a veritabilei întrupări a lui Dumnezeu şi înnomenirea Lui deplină" (*Amb.* 31, PG 91, 1276 A).

Această concepţie a naşterii ca şi manifestare a felului de a fii (*tropos*) decăzut al naturii umane fără nici o îndoială este tributară teoriei lui Grigorie al Nyssei după care sexualitatea a fost o consecinţă a păcatului. Deasemenea, inversul origenismului, nu este distincţia naturală a sexelor care, pentru Maxim, este posterioară căderii, ci *felului* împărţirii lor, marcat de plăcere, în spatele căreia se ascunde o dorinţă disperată de a supravieţui care denotă pierderea nestricăciunii primare. Omul a fost chemat de Dumnezeu pentru a transpune natura sa în ordinea personală a unei comuniuni a iubirii şi a vieţii cu Cel care este păstrat în nestricăciune: după căderea în păcat, accesul a fost barat tocmai către acest tainic „pom al cunoştinţei Vieţii", de sabia vâlvâitoare a unui heruvim (Facere 3, 22-24). Uitând că acesta s-a întors în spre iubirea de sine (*filavtia*), voind să devină „ca şi Dumnezeu" prin faptul că şi-a închinat liberul arbitru cunoştinţei binelui şi a răului, după această sinistră contrafacere a lui Dumnezeu prezentată de şarpe. Ori Dumnezeu este cât se poate de precis anterior antinomiei Binelui şi a Răului care se deschide singură unui liber arbitru creat. Tocmai acesta din urmă, după Maxim, este cea ce l-a separat pe om de Dumnezeu:

„fiindcă la originea diavolului seducător, printr-un şiretlic care i-a inspirat lui mecanic propria lui *iubire de sine,* omul a căzut prin *atingerea plăcerii*, el s-a separat de Dumnezeu şi de restul semenilor atât cât i-a permis liberul arbitru (*gnôme*). Prin deturnarea rectitudinii omului, el şi-a împărţit natura sa după acest mod de a fii (*tropos*) şi pe care l-a deşirat într-o mare mulţime de opinii şi imaginaţii" (*Ep.* 2, PG 91, 396 D).

Diavolul a insinuat în om iubirea de sine – această patimă de sine care este rădăcina căutării plăcerii – şi i-a insinuat liberul său arbitru. Omul care a fost chemat să îşi transpună natura sa în comuniune *personală* de milostenie cu Dumnezeu şi cu fraţii lui şi-a creat o voinţă autarhică, s-a plasat pe sine indefinit în planul traversării alternanţelor tragice a propriului liber arbitru decăzut care căuta plăcerea şi voia să evite suferinţa.[67] Chemat să colaboreze tainic cu Dumnezeu pentru a face ca *persoanele* să se nască, unice şi originale prin adopţia lor filială în Dumnezeu, omul nu a putut decât să imite tainic această ţinută a lumii copiilor lui Dumnezeu pentru viaţă. El s-a aventurat în plăcerea serilor de indivizi ai speciei umane, văzuţi prin naşterea stricăciunii şi a morţii. Dar contrafacerea nemuririi în căutarea disperată a supravieţuirii (ca şi supravieţuirea speciei) văzută mai mult inexorabil ca şi un om mort, omul a voit să o evite cu orice preţ:

„iubirea de sine l-a făcut pe om ca să aleagă ca şi companie veşnică plăcerea şi a se ferii de durere, ceea ce este imposibil. În cele din urmă, natura corpului uman a fost în întregime subiectul stricăciunii şi a decăderii, omul nu a făcut decât să îşi crească stricăciunea sa, prin mijloace pe care el le-a pus pentru a se reînnoi" (*Thal. prol.,* PG 90, 260 B-C).

[67] „Ironic, oamenii cinstesc înseşi cauza propriei lor aneantizări şi urmăresc ei înşişi, fără să ştie, cauza stricăciunii lor. Unitatea naturii umane a fost frântă în mii de bucăţi şi oamenii, la fel ca şi asemenea felinelor, îşi devorează cele care sunt proprii naturii lor. În concluzie, căutând să obţină plăcerea şi să evite suferinţa, aruncat de propria lui iubire de sine, omul a inventat forme multiple şi nenumărate patimi care corup" (*Thal. prol.,* PG 90, 256 B).

De acum înainte numai Fiul lui Dumnezeu putea, devenind om, să aducă un om nou prin faptul că l-a înviat şi să deschidă adopţia filială pentru ceea ce putea el, în unirea căsătoriei şi pentru comuniunea Bisericii şi să creeze pe copii lui Dumnezeu pentru Viaţa veşnică.

„A trebuit ca Autorul naturii, care a reparat pentru Sine însuşi natura, să dezlege legile prin care a plecat natura, prin care păcatul neascultării a făcut ca oamenii să fie condamnaţi până într-acolo încât au început să urmeze modalitatea pe care bestiile fără raţiune în multiplicarea lor în serie; în cele din urmă este vorba de cea ce omul a pierdut prin neglijenţa de a fi slab. Dumnezeu care este atotputernic a restaurat acestea prin filantropie" (Amb 31, PG 91, 1276 B).

În Ambigua II Maxim a prezentat mai presus de orice modul (*tropos*) inovaţii personale care a ne-a adus mântuirea, printr-o eliberare prin raport personal a legii plăcerii, a individualizării şi a stricăciunii care a prezidat în naşterea noastră după păcat. Dar noi am văzut transparând în cele din urmă această modalitate fenomenologică a *troposului* unei determinări pozitive a acestei chemări a unei libertăţi filiale pe care omul a stricat-o prin propriul său liber abritru şi fiindcă numai el putea instaura o ordine ipostatică care a inovat natura.

Aceasta a fost obligaţia operei ulterioare a lui Maxim de a determina modul de inovare a naturii ca şi felul de a exista într-un ipostas, modul său de a fi „enipostatizat." Acum nu putem remarca decât că alegerea cuvântului *tropos*, care a apărut în *Ambigua* II, este cât se poate de revelator în sens ipostatic şi că Maxim a oferit acestui moment inovaţia îndumnezeitoare a naturii uamane. În cel din urmă, cuvântul *tropos* a fost înlocuit de o terminologie trinitară a capadocienilor semnificând felul propriu de a exista al ipostaselor trinitare contradistinse de principiul esenţial unic al îndumnezeirii lor: *tropos tês hypraxeos, logos tês physeos*.[68]

Într-o operă considerată de P. Sherwood din aceiaşi epocă cu *Ambigua II,* Maxim a întrevăzut deja determinarea pozitiv ipostatică a termenului *tropos* ca şi fel de a exista:

„*Întrebare:* Cum putem noi spune că Întruparea Domnului a rămas prinsă de puterile creşti (*Eph.* 3, 9-11), mai mult, în altă parte, am găsit că proprietăţile cu privire la Domnul au fost transmise de îngeri şi că Gabriel a anunţat naşterea fecioarei şi că îngerii au iniţiat berjera acestei taine?

Răspuns: nu este nici un fel de îndoială că îngerii au chemat Întruparea Domnului pentru mântuirea oamenilor. Dar ei au trebuit să înţeleagă *modul* (tropos) incomprehensibilităţii naşterii Domnului: după cum acesta a fost în întregime al Tatălui, care a împlinit toate prin omniprezenţa lui, el a fost în întregime mai înainte în sânurile Fecioarei" (*Qauestiones et dubia* 42, PG 90, 820 B).[69]

---

[68] Cf. capitolului: „Logos Tropos" în P. Sherwood, *Ambigua timpurie,* op. cit., şi peste tot A. Riou, *Lumea şi Biserica după Maxim Mărturisitorul,* (Paris, 1973), p.73-79.

[69] Mult mai târziu, Maxim s-a interesat de articulaţia de sine însuşi a acestui *tropos* inovator, al naşterii sale non-seminale şi a venirii sale ipostatice în om după planul trinitar: „procesul naşterii Cuvântului pentru noi după carne s-a produs într-un fel superior nouă. În cele din urmă, nici voinţa şi nici gândirea nu au precedat, după cum am văzut, să treacă prin plăcere care, prin sine, ne-a dat naştere nouă; numai voinţa lui Dumnezeu a precedat-o, prin trecerea Fiului care a operat în sine însuşi propria Lui Întrupare după planul binevoitor al Părintelui şi prin sinergia Duhului Sfânt, inovând în sine însuşi şi prin sine însuşi felul (*tropos*) naşterii introdus în natură şi împlinit prin concepţia fără asemănare în Sfânta Maică a lui Dumnezeu şi pururea Fecioara Maria" (*Th. Pol.* 20, PG 91, 240 B).

Îndumnezeirea prin inovaţia naturii în propriul ei fel de exista a apărut deasemenea ca şi o întoarcere (*tropos*) liberă şi originală pe care ipostasul a oferit-o energiei naturii. La acesta din urmă, ea a împlinit finalitatea dinamică spre Dumnezeu pe o cale inedită care mărturiseşte spre libertatea imaginativă şi măreaţă a fiilor lui Dumnezeu.

Într-un moment în care imprevizibilitatea l-a aruncat pe om dintr-o dată în progresia senină spre o plenitudine a naturii mult prea bine concepută intelectual, pentru a ne arunca spre Nou prin trecerea pe căile exilului, Maxim a putut să descopere dimensiunea eshatologică a îndumnezeirii. Faţă de această taină a Cuvântului Întrupat, el a înţeles că omul nu este îndumnezeit prin simpla prelungire a propriului său dinamism natural, ci printr-o inovaţie radicală care a împlinit aspiraţiile naturii şi le-a transpus într-un nou fel al ipostasului. Aceasta a fost „felul" introdus care a constituit taina Zilei a Opta, zorii eshatologici ai Paştelui.

„După Scripturi, ziua a şasea a introdus împlinirea celor care sunt în ordinea naturii; Ziua a Şaptea a circumscris mişcarea temporală a proprietăţilor lor; Ziua a opta a indicat felul stabilirii lor mai presus de timp şi natură" (I Th. EC. 51, PG 90, 1101 C).

Acest Triuduum pascal marchează cele trei momente ale Iconomiei. Ziua a şasea a văzut împlinite naturile în creaţie. Ziua a şaptea, ziua odihnei Creatorului, este vremea păcatului libertăţii şi a mântuirii prin Pomul Vieţii care este Crucea lui Hristos; mântuire care asumă în persoana Fiului energiile naturii ale creaturii decăzute. Ziua a opta, în cele din urmă, este inaugurarea eshatologică a ultimei zile, care a început a se lăsa pe lume odată cu dimineaţa Paştilor. În măsura în care *ultima* (*eshaton, novisimus*) zi, nu poate fi numărată cu celelalte două, ci numai se poate trasa limita de negândit a Noului. În acest Nou, Maxim a văzut realizarea naturii omului care a fost înviat în Hristos într-un fel de a exista inedit: cel de Fiu al lui Dumnezeu.

Pentru Maxim, de acum înainte, îndumnezeirea şi hristologia au constituit o taină unică. Mărturisind aceasta, el le-a văzut împlinite în fiinţa sa şi prin aceasta el le-a dobândit concret în existenţa Celui care are să vină, Care singur le poate înţelege şi mărturisii.

CAPITOLUL II

ÎNDUMNEZEIREA CA ŞI ADOPŢIE PERSONALĂ A OMULUI ÎN FIUL LUI DUMNEZEU

Evenimentele dramatice care au avut lor brusc spre finele vieţii paşnice a lui Maxim în mănăstirea lui Ioan al Cyzicului, l-au pus pe Maxim cu mare greutate pe calea desăvârşirii direcţionată de mai înainte în vederea împlinirii naturii sale în Dumnezeu, pentru a îl arunca în mijlocul incertitudinii lumii în care el după cuviinţă şi-a descoperit şi şi-a deschis calea, zi după zi. Mâinele rezervat acţiunii, care în vremea în care el trăia în recluziune, a fost considerat peste tot ca şi aspiraţia dinamică a naturii spre perfecţiunea în Dumnezeu, a devenit acum locul unde şi prin care a putut să i-a calea fiecărui eveniment imprevizibil al chemării sale personale pe care Dumnezeu a dat-o omului adoptându-l ca şi copilul Lui. Din acel moment, acţiunea umană nu s-a abandonat atotputerniciei energiilor lui Dumnezeu după o anumită omogenitate a finalităţii naturale: ea s-a jucat într-un moment ireductibil al libertăţii personale, care şi-a mobilizat toate forţele naturale. *Teurgia* energiei lui Dumnezeu în creaturile care se mişcă în spre El s-a transformat la om într-un fel de sinergie – cooperare ipostatică a energiei umane cu energiile lui Dumnezeu – absorbite natural în atotputernicia lui Dumnezeu, dar transportate după o modalitate introdusă de exigenţele libertăţii adopţiei filiale de Dumnezeu Tatăl.

În aceiaşi ani care s-au deschis sosirii sale în Africa, Maxim s-a văzut din ce în ce mai angajat personal într-o chemare care a stat la baza evenimentelor dramatice ale Bisericii Universale. Încercările la care el s-a văzut chemat îi vor cere angajarea progresivă a tuturor energiilor fiinţei lui în planul slujbei lui Dumnezeu. Deja în domeniul acţiunii, pe care el l-a avut ca şi tendinţă de o considera ca şi un simplu punct de trecere spre odihna sufletului în

Dumnezeu prin contemplaţie şi care a devenit acum locul unde se juca aventura comuniunii noastre personale cu Dumnezeu care a oferit acţiunilor noastre întorsătura lor inedită. În ciuda faptului că „asceza practică” nu este o simplă propedeutică a „contemplaţiei naturale”, după clasica schemă a lui Evagrie, ci ea este după Maxim o inovaţie reciprocă între ele. Ca şi trecere prin această interferenţă a acţiunii şi a contemplaţiei s-a împlinit în om planul proniei lui Dumnezeu în care omul a putut să se apropie de această Taină reproducând activ în viaţa sa trăsăturile lui Hristos, „sentimentele care au fost în Iisus” (*Phil.* 2, 5):

„frumuseţea înţelepciunii, este gnoza pusă în practică şi acţiunea plană a înţelepciunii, unde principiul Proniei şi a Judecăţii lui Dumnezeu au constituit caracterul care li se asemăna lor. După acest caracter, intelectul s-a unit cu simţurile în duh, arătând realmente cum Dumnezeu l-a făcut om după chipul Său, făcând să se cunoască bogăţia bunătăţii Sale care s-a arătat prin tine, printr-o frumoasă combinaţie a contrarilor (gnoză şi practică), Dumnezeu prinzând formă în aceste virtuţi” (I *Amb. Prol.* PG 91, 1032 A-B).[70]

În momentul în care circumstanţele au cerut o apărare a planului doctrinar al realităţii energiei umane a lui Hristos, Maxim a experimentat aceste lucruri în viaţa sa după cum a putut, prin acţiunile sale, „îmbrăcându-se în Hristos”:

„Cuvântul a fost născut pentru toate cele după carne, Care din cauza milostivirii Sale doreşte prin Duhul să se nască fără încetare în toţi cei care doresc; El se face un mic copil la fel ca şi virtuţile; El se arată în măsura în care ştie că cel pe care Îl primeşte este capabil. Fiind eficace nu este din cauza geloziei că El a micşorat strălucirea propriei măreţii, ci fiindcă El măsoară şi cântăreşte capacitatea celor care doresc să vadă. Deasemenea, Cuvântul lui Dumnezeu s-a descoperit întotdeauna nouă în felul în care noi Îl putem percepe şi totuşi rămâne invizibil, din cauza imensităţii tainei Sale” (I Q-C, 8, PG 90, 1181 A).

Aprofundarea acestei energii sinergice personale, în care omul a colaborat la îndumnezeirea lui, în lumina energiei umane a lui Hristos, i-a permis lui Maxim să vadă, în interacţiunea acţiunii contemplaţiei, cel mai tainic joc al cuplului natură-ipostas.

„S-a spus că virtutea este *ipostas*-ul înţelepciunii şi că înţelepciunea este *esenţa* virtuţii. Aceasta fiindcă punerea în practică, în viaţă, a lucrurilor contemplate este manifestarea infailibilă a înţelepciunii şi contemplarea a ceea ce constituie acţiune prin conţinutul ei inteligibil este baza solidă a virtuţilor... În acest fel, mergerea pe calea virtuţilor este văzută ca şi o participare la bunurile veşnice; ceea ce este această participare este arătată de procesul de îndumnezeire, folosindu-ne de aceste semne pe care aceşti sfinţi oameni prin care Dumnezeu s-a făcut cunoscut muritorilor.”[71]

Devenind, pe parcursul vieţii şi a gândirii sale teologice, un semn hristic al manifestării lui Dumnezeu în lume, Maxim a experimentat transpunerea eshatologică a naturii sale în

[70] “Această frază, apărută la introducerea din *Ambigua* I, este redată cu o singură diferenţă faţă de extrasele din *Ambigua* II care au experimnetat spiritualitatea fără nici un fel de eroare. Dar această articulaţie a acţiunii şi a contemplaţiei v-a constitui de acum înainte una din trăsăturile caracteristice ale teologiei mistice a lui Maxim. Dăm ca şi exemplu acest text frumos în care Maxim a armonizat într-o sinergie desăvârşită personalismul lui Grigorie de Nyssa şi dinamismului ontologic al lui Pseudo-Dionisie: “cei pentru care Cuvântul este adorat, pentru aceia viaţa este şi ea revelatoare a binefacerilor Cuvântului, în felul în care ei au luat experienţa acţiunii ca şi pecete a adevăratei ştiinţe, ei au înţeles şi au suportat cu mare greutate, atâta cât le-a fost permis, în măsaura în care aceste lucruri le-a permis să devină ceva prin ceea ce au cunoscut. Este ceva bun de a fii fi întotdeuna în avantaj, la fel ca şi cei care au ajuns să se adapteze la cauza care a circumscris mişcarea prin repausul şi dorinţa liberului arbitru. Lor le-a fost dată îndumenzeirea harului ca şi recompensă şi lor li s-a schimbat conduita în sfinţenie şi deiformitate în această viaţă” (PG 90, 1393 A).

[71] Aceste linii vin din *A doua scrisoare a lui Toma* care a urmat *Ambiguei* I prin adresele lui, Necunoscut de Migne, noi îl citǎm după ediţia lui P. Canart în *Byzantion,* 1964, p. 429.

adopţia lui personală ca şi copil al lui Dumnezeu. În inima acestei îndumnezeiri prin sinergia liberă, el a descoperit şi a mărturisit taina energiei umane a lui Hristos, conservată în dinamismul ei propriu dar enipostaziat în libertatea insondabilă a fiilor lui Dumnezeu.

I. Compenetrarea acţiunii umane şi dumnezeieşti în libertatea filială

Noua naştere baptismală în Duhul

Prin aprofundarea tainei hristice – după cum am arătat mai sus – Maxim a voit, în capitolul 42 din *Ambigua II,* să recunoască în om două ordini co-originare: creaţia (*genesis*) şi naşterea (*gennèsis*), principiul esenţial (*logos*) al naturii şi a modului (*tropos*) ipostatic de a exista. Ca să fim şi mai precişi ar trebui să situăm această descoperire în articulaţia operei lui Hristos şi a Duhului în iconomie. Maxim a constatat simultaneitatea şi conjugarea acestor două dimensiuni ale Iconomiei, a creaţiei omului: Cuvântul, Chipul lui Dumnezeu; omul a făcut să se nască om ca şi asemănare cu Dumnezeu:

„întru început omul a fost creat (*gegenèsthai*) după chipul lui Dumnezeu şi el a primit printre altele naşterea (*gennèthènai*) în Duhul, după liberul arbitru, pentru ca să poată obţine a fi asemănare prin păzirea poruncii lui Dumnezeu, porunci prin care omul a fost creatura lui Dumnezeu prin natură şi fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin Duhul. Căci nu era posibil ca omul produs să fie capabil să fie Dumnezeu şi fiu al lui Dumnezeu prin îndumnezeirea harului, dacă nu ar fi fost produs de Duhul după libera lui voinţă, prin puterea naturii autonome şi independente care l-a unit cu El” (*Amb.* 42, PG 91, 1345 D).

Aspiraţia naturii care a dinamizat chipul spre scopul ei ultim nu a putut să împlinească în om ceea ce omul a născut prin noutatea a ceea ce s-a împlinit în om care s-a născut în noutatea unui alt ordin: cel al adopţiei filiale a omului chemat să se apropie liber de Dumnezeu. Credinţa ca şi comuniune a energiei umane cu energia dumnezeiască nu a fost văzută ca şi o extensiune omogenă a unuia în altul, dar ea a fost împlinită singur în discontinuitatea harului ipostatic, care i-a permis lui Maxim să păstreze energia umană „natural autonomă şi care nu a fost aservită” în uniunea lui cu Dumnezeu. În hristologie aceasta a însemnat ceva important.[72]

Adam şi-a trădat vocaţia sa care chema la o comuniune liberă cu Dumnezeu în asemănarea Lui personală. Singur Fiul lui Dumnezeu în asemănarea lui personală, numai Fiul lui Dumnezeu putea oferii omului adopţia filială pe care a pierdut-o preferând naşterea carnală faţă de păcatul naşterii în Duhul.

„Adam, abandonând voluntar naşterea sa în îndumnezeirea Duhului, este născut carnal în stricăciune. Dar aceasta a fost judecată de Cel care este bun şi milostiv: El s-a făcut om pentru păcatul nostru şi S-a condamnat El însuşi pentru noi, El, singurul liber faţă de păcat, a socotit vrednic a se naşte carnal, prin care El a învins puterea condamnării noastre şi a restaurat tainic naşterea noastră în Duhul şi a dezlegat în Sine pentru noi lanţurile naşterii carnale. El ne-a dat nouă celor care credem în numele Lui, posibilitatea de a devenii, prin

[72] „În greşelile celui care atribuie persoanei în măsura în care energia care caracterizează natura şi nu în modul (*tropos*) după care a fost împlinită energia. În această împlinire s-a făcut cunoscută împlinirea între agenţi... Dintre care nici unul nu a operat, nu în măsura în care a fost cunoscut ci în măsura în care era ceva diferit, adică om. În măsura în care el era un Petru sau un Paul, el *a oferit sens lumii formei energiei* prin relaxare sau progres voluntar, marca căruia sau felul căruia a fost abordat după liberul său arbitru. Fiindcă modurile sunt recunoscute în acţiune, diferitele expoziţii din persoane: şi în principiul esenţial (*logos*) energia a fost recunoscută în lipsa ei de alterabilitate (*Th. Pol.* 10, PG 91, 136 D-137 A).

naşterea în Duhul după libera voinţă, copii lui Dumnezeu în loc de a fii copii ai sângelui şi a cărnii" (*Amb.* 42, PG 91, 1348 C).

Pentru noi, a dobândii adopţia filială şi puterea de a ne asemăna personal cu Dumnezeu, Hristos după ce a asumat natura noastră în Întrupare, a acceptat de a fi botezat în Duhul pentru că Tatăl a recunoscut pe noul om ca şi pe fiul Său:

„Cuvântul creator al naturii umane, a voit să îl elibereze pe om şi rămânând cu natura lui dumnezeiască, a creat (*ginetai*) veritabil ca şi om tras de oameni, a fost născut (*gnenetai*) pentru oameni corporal dar fără de păcat şi a fost botezat, plecându-se naşterii noastre prin naşterea în Duhul în vederea adopţiei noastre filiale, El, Cel care este Dumnezeu prin esenţă şi Fiul lui Dumnezeu prin natură" (*Amb.* 42, PG 91, 1348 A-B).

Conjugarea hristologiei şi a pnevmatologiei în taina botezului lui Hristos, care a pecetluit adopţia filială a umanităţii noastre asumată în Întrupare este o constantă a teologiei Părinţilor greci după Sfântul Irienu.[73] Preluând de la Evagrie şi Dionisie; Maxim a înrădăcinat în doctrina îndumnezeirii omului în intuiţiile cele mai profunde ale teologiei anteniceene. El a găsit din instinct Iconomia persoanelor trinitare care au operat îndumnezeirea omului, fiecare după propria modalitate.[74]

„Suntem conduşi de Hristos la ascensiunea supremă în tainele dumnezeieşti spre Părintele Luminilor. El a împlinit comuniunea noastră cu natura lui Dumnezeu prin participarea Duhului Sfânt după har care ne-a făcut copii lui Dumnezeu – făcându-ne în întregime – fără să participăm sau să ne circumscriem – autorului propriu al harului: fii Tatălui prin natură" (*Pater,* PG 90, 905 D).

În Hristos, omul a găsit modul ipostatic de adopţie filială după care putea „intra în comuniune cu natura lui Dumnezeu" (II Petru 1, 4). *Tropos*-ul filial este o chemare pnevmatică a libertăţii personale în care colaborează Dumnezeu şi omul:

„iată că Domnul ne-a acordat modul (*troposul*) mântuirii şi El ne-a dat puterea veşnică de a devenii fiii lui Dumnezeu: de aici a rezultat şi mântuirea noastră şi puterea noastră" (*Asc.* PG 90, 953 B).

El nu a acţionat, după cum putea lăsa să se înţeleagă ultima frază, ca să ajungă la o poziţie pelagiană. Căci voinţa despre care vorbea Maxim a fost voinţa transpusă în prealabil în modul ipostatic al filiaţiei prin har. De aceasta se miră teologul occidental al tradiţiei augustiniene, că harul nu a fost definitivat prin antiteză cu voinţa omului. Harul, este naşterea ipostatică în Duhul ca şi fiu al lui Dumnezeu, naştere care ne-a făcut fiii lui Dumnezeu. Modul ipostatic al libertăţii a „inovat" voinţa naturală care a făcut să ne renaştem după un anumit fel de a exista nemaiauzit care a respectat deplin ordinea lui esenţială şi energetică proprie. Această modalitate nouă care a oferit renaşterii baptismale în Duhul, a continuat şi ea după caracterul propriu omului planului naturii lor:

„Există în Biserici oameni, femei şi copii care au renăscut şi sunt recreaţi în Duhul, numeroşi şi infinit de mulţi după gen şi formă, de naţionalitate şi limbă, prin genul vieţii, vârstei, caracterului, a obiceiurilor şi a dispoziţiei duhului, prin moraluri şi obişnuinţe, prin ştiinţă şi prin demnitate, prin soartă, aspect şi comportament cărora El le dă şi le acordă într-

[73] „Fiul lui Dumnezeu a devenit fiul omului, după cum îl indică numele Lui de Uns (Hristos), căci Hristos a presupus mai presus de toate pe Cel care i-a dat ungerea, pe Cel care a primit-o şi ungerea înseşi. Tatăl este Cel care a oferit ungerea, este Fiul Cel care este uns în Duhul care este ungerea" (*Adversus haereses* III, 18, 30). De Sine Spiritu coelesti conversati sumus aliquando in vetustae carnis non oboedinetes Deo: sic nunc accipintes Spiritul in novitate vitae ambuilemus odoedientesa Deo" (*And. Haer.* V, 9, 2).

[74] Cf. textului Sfântului Irineu: „sic in tine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasamtionis Adae viventem et perfectum efficit hominem, capientem prfectum Patris," *Adv. Haer.* V, 1, 3).

un fel egal, *o singură formă şi un nume dumnezeiesc:* a fi ai lui Hristos şi a primii numele Lui" (*Myst.* 1, PG 91, 665 C).

Libertatea măreaţă a copiilor lui Dumnezeu

Forma dumnezeiască a lui Hristos care ne-a fost comunicată în botez este o dispoziţie ontologică care a înzestrat natura noastră să răspundă activ naturii noastre vocaţiei care ne-a înviat personal ca şi ai lui Dumnezeu şi ne-a cerut să intrăm în „modul de viaţă" a lui Hristos:

„Sfânta Biserică conţine sfintele taine ale mântuirii noastre: prin care, făcând ceva mai mult decât măsura noastră (*analogôs*) dobândind deplin prin sine însuşi modul de viaţă (*politeutomenon*) după Hristos, ea face să se manifeste harisma filiaţiunii dată de botezul în Duhul ca şi mod de viaţă dobândit după Hristos (*Myst.* 24, PG 91, 712 B).[75]

Acest mod de viaţă după Hristos nu este după Maxim o simplă imitaţie a Domnului, ca şi ceva din exterior. Ea este un fel de renaştere în Duhul în modul ipostatic al fiilor lui Dumnezeu pe care noi am grefat-o pe însuşi Hristos şi pe care ne este permis „să îndrăznim să îl numim cu El Dumnezeu, Părintele nostru":

„Prea Sfânta şi venerabila invocaţie (epicleză) a marelui şi fericitului Dumnezeu Părintele, este simbolul filiaţiunii în ipostas (*enhypostatou*) şi a existenţei conferite după dar şi harul Duhului Sfânt. Filiaţie după care, toată singularitatea umană a fost învinsă şi redescoperită, care sunt fiii lui Dumnezeu, in venirea harului, toţi cei care, prin virtuţile lor, au fost ornaţi în prezent, splendid şi măreţ, de frumuseţea dumnezeiască a Bunătăţii" (Myst 20, PG 91, 696 C-D).[76]

Dar adopţia filială în ipostas nu este o demnitate dobândită odată pentru totdeauna. Ea este o comuniune cu Părintele care a mobilizat toate energiile naturale ale omului în vederea asemănării dinamice cu El.

„Rugăciunea Duminicală ne-a oferit posibilitatea să anunţăm prin noi înşine harul adopţiei, nouă celor care am devenit vrednici să îl chemăm pe Tatăl prin harul Creatorului prin natură la capătul căreia, cinstind chemarea Celuia care ne-a dat naştere după har, noi

[75] Prin această concepţie a modului de viaţă (*politeia*) nou, cetăţean hristic oferit de Duhul ca şi caracter dinamic şi eshatologic al vieţii creştinului, Maxim şi-a găsit o mare temă a patristicii antiniceiene acolo unde ea nu a fost încă reinterpretată prin noutatea eshatologică prin trecerea mistică neo-platoniciană. Cf. de exemplu *Epistolei după Diognet*, V. „Creştinii nu se disting de alţi oameni nici prin ţară, nici prin limbă, nici prin veşminte. Ei nu locuiesc în oraşe care nu mai sunt a lor proprii, ei nu se slujesc de o anumită dialectică extraordinară, ei nu duc o viaţă străină... Ei se confruntă cu obişnuinţe locale pentru veşmintele lor, hrana şi modul de a vieţui, toate manifestă constituţia lor reliefată şi cu adevărat paradoxală a cetăţeniei lor (*politeia*)... Ei sunt în carne, dar nu trăiesc după carne; ei îşi trăiesc viaţa pe pământ, dar vieţuiesc după o cetăţenie cerească (*politeia)*."

[76] Plecând de la această „filiaţie după ipostas" a trebuit să fim interpretaţi în sensul celor mai profund doctrina palamită a energiilor necreate. Amintindu-ne că Palama însuşi a folosit frecvent termenul maximian de *enipostatizare* pentru a vorbii de har ca şi de o „lumină în ipostas." Datorită lui Maxim noi am arătat mai înainte („Energia dumnezeiască şi harul la Maxim Mărturisitorul", *Istina* 1974 (3), p. 272-296) comentariu pentru ipostasul trinitar al Fiului imprimat (ipostas) ca şi mod de a exista în sufletul care a fost asumat de Iisus, prin acelaşi obicei (*hxis*) al harului şi al dispoziţiei (*diathesis*) al milosteniei. Aceasta a fost participarea la plenitudinea harului în obiceiul creat de Hristos, că omul a primit în sine însuşi amprenta (*hypotypose*) a filiaţiei lui Hristos şi că el a fost adoptat prin har ca să poată intra în libertatea măreaţă a copiilor lui Dumnezeu care şi-au manifestat asemănarea lor prin comuniunea personală cu Părintele în milostenie. Această sinergie ipostatică li-a găsit susţinerea vitală în rugăciunea inimii care l-a înrădăcinat pe isihast în taina însăşi a *Numelui* lui Iisus. Pentru raportul între lumină şi filiaţie, cf. deja Sfântului Irineu: „*lumina paternă* se răspândeşte în corpul Domnului nostru şi în corpul Lui, vine până la noi, la fel cum omul ajunge la nestricăciune, fiind întors spre *lumina Tatălui*" (*Ad. Haer.* IV, 20, 2).

am încercat să ratificăm în viaţa noastră viaţa caracterului Celui care ne-a generat, sfinţind numele Lui pe pământ, imitându-l ca şi Tată, noi ne arătăm copiii Lui prin faptele noastre şi mărim în gândurile şi acţiunile noastre, pe Cel care a operat în Sine însuşi această filiaţie: fii Tatălui prin natură" (*Pater,* PG 90, 884).

Citătm pe larg aceste texte admirabile ale lui Maxim căci ele sunt cele mai revelatoare în ceea ce priveşte doctrina îndumnezeirii: căci ele arată care mai de care cum Maxim a înţeles din ce în ce mai mult îndumnezeirea omului ca şi adopţia lui filială de Tatăl, care a inovat radical acţiunea Lui păstrând energia Lui naturală în ordinea ei proprie. Maxim a fost din ce în ce mai depărtat de vocabularul teurgic care, pentru a fi acomodat şi chiar sedus în planul metaforei verbale, nu a constituit un mijloc de naturalizare al Iconomiei şi a conducerii inevitabile – după cum ar fi cazul lui Pseudo-Dionisie – spre monoenergismul hristologic.

Depăşind teurgismul neo-platonician al lui Dionisie, Maxim devansează marile teme sinergice ale misticii macariene pe care o cunoştea, fie direct sau indirect, fie de la Diadoh al Foticeii sau Sofronie al Ierusalimului, fiind el însuşi înrădăcinat în curentul isihast palestinian şi sinaitic al secolelor VI-VII. Acest curent macarian, despre care noi ştim acum că mai înainte a fecundat teologia capadocienilor, care îi v-a oferii o bună înţelegere a comuniunii îndumnezeitoare a omului cu Dumnezeu. Aceasta îi v-a permite la fel ca şi lui Sofronie, maestrul lui în aceste probleme de a simţii imediat pericolul reprezentat de monoenergismul hristologic. Maxim a răspuns că noi vom merge să vedem lucrurile mult mai profund, mistica baptismală macariană întemeiată pe participarea dinamică a omului la sfinţirea sa: botezul este o „sămânţă ipostatică" care a făcut să renască natura umană în „libertatea măreaţă a copiilor lui Dumnezeu," dar care nu a fost instalată pasiv în lipsa de păcătuire.

„*Întrebare:* cum se face deci că noi putem comite păcate, după ce am fost născuţi în Dumnezeu în botez?

Răspuns: Există două feluri de a te naşte în Dumnezeu. În primul, harul filiaţiunii este acordat cu putere. În al doilea, el este acordat efectiv, în act, prin toate facultăţile omului conştient că este născut din Dumnezeu. Omul născut din Dumnezeu după prima naştere nu a beneficiat de harul puterii, după credinţa sa. Omul născut din a doua naştere, a dispus, mai mult de credinţa lui prin cunoştinţa aprofundată (*epignosis*) a lui Dumnezeu, de care a beneficiat de har prin facerea vieţii umane care a operat în El ca şi *asemănare* cu Dumnezeu, ca şi obiect a cunoştinţei Lui. Prima naştere s-a caracterizat prin facerea a ceea că voinţa umană nu a fost în întregime separată de toată complacerea carnală pentru a fi interpretat în Duhul. Lipsit de înţelegerea operaţională a tainelor lui Dumnezeu, ea nu a putut să se împace cu înclinaţia omului spre păcat. *Căci Duhul nu a forţat prin forţă liberul arbitru; El l-a modelat după ceea ce a dorit prin îndumnezeire...*

Cel care a primit Duhul filiaţiunii care este un germen care face posibilă asemănarea omului cu Dumnezeu pe care L-a şi creat, nu poate să conlucreze cu El, dacă el nu a oferit lui Dumnezeu toată existenţa lui abandonând şi dispreţuind alte lucruri, continuând să păcătuiască chiar şi după naşterea sa din apă şi din Duh. Este contrariu pentru cei care au continuat să pregătească voinţa lor de a adera cu o conştiinţă deplină la acţiunea apei şi a Duhului: apa mistică putea în acest caz să curăţească prin practică conştiinţa lor *în acelaşi fel* în care Duhul curăţitor a realizat în El, prin conştiinţa care îi însoţea această practică, desăvârşirea ataşamentului lui faţă de bine" (*Thel.* 6, PG 90, 280 C D-281B).[77]

[77] Pentru inspiraţia acestui text, cf. Pseudo-Macarie: „în botez, noi am primit originea (*arche*) ipostasului duhului şi a mântuirii... Deasemenea noi am găsit în botez viaţa în Duhul. Dacă noi am înaintat în ele şi în toate virtuţile prin eforturi şi prin sârguinţe, el a crescut şi s-a manifestat în noi, noi am dobândit o împlinire deplină în harul

În acest text, mistica baptismală, de o infuenţă net macariană, a înlocuit total mistica naturală a lui Evagrie şi Dionisie. Ea nu a acţionat, ca şi urmare, pentru creştinul care a tins spre imutabilitatea intelectului şi prin separaţia mişcărilor corpului, nici ca să se extazieze pasiv prin plecarea pasivă spre dinamismul ascension al *epistofei* cosmice spre Unul. Creştinul, născut în Duhul în chemarea sa de fiu al lui Dumnezeu, este chemat să inoveze energiile naturii sale şi a lumii în acest fel de a exista care este „măreaţa libertate a copiilor lui Dumnezeu," căci spune Maxim, „taina mântuirii aparţine celor care sunt capabili de a decide liber, nu celor care sunt tiranizaţi" (PG 90, 880 B). Prin urmare în nouă formă de a acţiona a copiilor lui Dumnezeu credinţa manifestă întorsătura dumnezeiască a Împărăţiei imprimate deja în forma vieţii umane pe pământ:

„credinţa este Împărăţia lui Dumnezeu fără formă, până în acolo că Împărăţia este credinţa care a primit o formă dumnezeiască. După aceştia, credinţa nu are nevoie de noi; din contră, pusă ca şi aplicaţie în împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, ea a devenit împărăţia lui Dumnezeu cunoscută celor credincioşi. Această împărăţie operează *uniunea directă cu Dumnezeu în cei care se conduc după credinţă*" (*Thal.* 33, PG 90, 373 B C).

Această „formă dumnezeiască" care s-a instaurat în om şi i-a conferit o întorsătură nouă întregilor sale acţiuni este de aici înainte pentru Maxim forma hristică, adopţia, imprimată pe fundul inimii omului pe Duhul botezului.

„Necumpătarea şi ura care au pătat duhul nu permit de vedem pe Hristos care a locuit în el prin botez. Dumnezeu care a promis bunurile veşnice şi ne-a dat în inimă pecetea Duhului Sfânt (*Efeseni* 1, 13-14), ţi-a prescris să veghezi la conduita omului lăuntric, liber de patimi şi care începe de foarte repede să se alăture acestor bunuri" (*IV Centurile despre milostenie,* 73 şi 78).[78]

Maxim a subliniat că forma hristică a fiilor a pecetluit în inimă prin Duhul constituind germenul lumii noi, „ipostasul bunurilor care vor venii" (Hb. 11, 1). Această formă hristică a fost un mod de a exista ipostatic, implicând – din câte am văzut – o sinergie activă a acţiunilor naturale a omului şi dincolo de acestea tot dinamismul creaţiei. Eshatologia nu s-a încheiat „post mortem" într-un moment în care, toate energiile naturale au fost împărţite, o energie dumnezeiască care s-a golit în întregime de puterea: dar ea a început din această viaţă în această sinergie liberă care s-a împlinit în ipostasul unui om chemat să devină deplin recunoscător fiu al lui Dumnezeu:

„dacă după apostolul Pavel: „Hristos locuieşte în inimile noastre prin credinţă" (*Efeseni* 3, 17) şi dacă „toate comorile înţelepciunii şi ale cunoaşterii sunt prinse în inimi şi se

---

Lui" (textul B 43 din *Typus* B, citat de H. Dörries în *Sinoem din Mesopotamia,* Berlin, 1941, p. 236). „Aceasta nu se poate realiza numai prin har şi prin puterile dumnezeieşti, fără colaborarea (*synergia*) eforturilor umane, care au progresat şi nu sunt unice şi pentru facultăţile noastre, prin eforturile noastre şi forţele noastre proprii, fără colaborarea Duhului Sfânt, pe care am dobândit-o prin împlinirea voinţei lui Dumnezeu şi prin măsura deplină a libertăţii şi a curăţiei" (*Epistula magna,* ed. W. Jaeger, *Două opere redescoperite ale lui Macarie şi a lui Grigorie din Nyssa*, Lieden, p. 238). Aceiaşi doctrină sinergică a legat din nou mistica botezului la Diadoh al Foticeii: „prin botezul noii naşteri, harul sfânt care ne conferă două bunuri, dintre care unul se depăşeşte pe celălalt. Ele ne ocrotesc unul pe altul, căci ele reînnoiesc apa şi ne fac să ne luminăm toate trăsăturile sufletului, adică chipul lui Dumnezeu, ştergând din noi toate ridurile păcatului. Datorită lor, ele ne ajută să colaborăm (*synergastai*) ca să producem: asemănarea" (*Centuria* 89).

[78] Aici ar trebui să constatăm inspiraţia macariană a celor două texte ale lui Maxim: „Împărăţia luminii şi Iisus Hristos, chipul ceresc, care iluminează sufletul astăzi, în taină şi care domneşte în sufletele sfinţilor: prin urmare, Hristos, prins de ochii oamenilor, nu a văzut cu ochii lui sufletul, până în ziua învierii, când trupul a fost recuperat şi mărit prin lumina Domnului care, de acum era prezent şi El în suflet" (Macarie PG 34, 468 A-B).

descoperă inimii numai prin „analogia" curăţirii prin păzirea poruncilor" (*IV Centurii despre milostenie,* 70).[79]

Prin aceasta, deducem că eshatologia implică: incapacitatea de a păcătui. În perspectiva dionisiană din *Ambigua II* Maxim a conceput-o ca şi o încetare – prin urmare voluntară – a tuturor energiilor umane, susceptibile de a se opune acţiunii teurgice a lui Dumnezeu, fiindcă şi aici predomină atotputernicia lui Dumnezeu. Plasat în contextul unei mistici baptismale, această temă se transformă singular: impecabilitatea pe care am obţinut-o prin Hristos prin victoria Sa pascală asupra păcatului, fiindu-ne dată de Duhul în botez ca şi o naştere liberă, în care liberul nostru arbitru păcătos este chemat să devină din ce în ce mai mult plecat ascultării filiale:

„în acelaşi fel în care Hristos a fost un om fără de păcat şi carnea şi în sufletul Său inteligent, în acelaşi fel noi am crescut necopţi şi L-am reîmbrăcat pe Duhul, putând fii în El fără păcat prin libera alegere" (*1 Th. Ec.* 84, PG 90, 1164 C).

Împlinirea pascală a filiaţiei

„Prin urmare ştim că toţi cei care s-au născut din Dumnezeu nu pot păcătui; ci cel ce s-a născut din Dumnezeu se păzeşte pe sine şi cel rău nu se atinge de el." (1 Ioan 5, 18). Impecabilitatea hristică, care ne este comunicată de Duhul pe parcursul vieţii noastre ca şi o nouă naştere a libertăţii în adopţia filială şi pe care noi o facem a noastră prin propria acţiune voluntară, face ca botezul să intre în dimensiunea eshatologică a Paştilor:

„botezaţi în *Hristos de Duhul*, am primit prima nestricăciune a cărnii; astfel noi am participat la ultima (*eschaten*) nestricăciune (care se obţine) *după Hristos în Duhul,* adică păstrând nestricată prima nestricăciune prin faptele bune şi prin moartea propriului liber arbitru, în virtutea căruia nimeni dintre cei care îl posedă nu pot pierde binele pe care l-au achiziţionat" (I *Th. Ec. 87,* PG 90, 1120 B).

Maxim expune în acest text tainica balanţă dintre Iconomia Fiului şi cea a Duhului. Prin urmare omul a intrat în Hristos prin Duhul, după darul milostiv al botezului; renăscut în libertatea sa de copil al lui Dumnezeu, el trebuie să îi confere propriul lui caracter eshatologic aparent, în sinergia Duhului, de a vieţui după Hristos pentru a se îmbrăca definitiv în nepăcătoşenia sa, după frumoasa formulă a lui V. Lossky: „eshatologia a apărut în momentul în care omul a fost capabil să colaboreze cu planul lui Dumnezeu."[80] Viaţa de copil al lui Dumnezeu ca şi inaugurare a acestei vieţi eshatologice este prezentată de Maxim cu un realism curajos extrem şi care nu poate fi înţeles doar numai în legătură cu hristologia şi pnevmatologia vieţii celui botezat:

„se spune că Dumnezeu şi omul se servesc mutual de modele: Dumnezeu s-a umanizat pentru om prin filantropia Sa, în măsura în care omul s-a întărit prin milostenie, s-a îndumnezeit prin Dumnezeu, în măsura în care Acesta s-a descoperit, prin virtuţile Sale, ca şi Dumnezeul care este natural invizibil" (*Amb.* 10, PG 91, 113 C).

[79] Această noţiune de „analogie" sinergică a venit spre Macarie ca să exprime dinamismul pnevmatic implicat de botez, ca să reducă un act magic care conferea capacitatea de a nu mai păcătui: „Duhul Sfânt (Pracletul) a acordat după Apostoli şi a transmis prin intermediarul lor la unica şi adevărata Biserică a lui Dumnezeu, însoţi de diferite şi variate feluri de a fi, după „analogia" credinţei, nimeni dintre cei care s-au apropiat de botez cu o credinţă simplă" (*Epistula magna,* ed. Jaeger, p. 236).

[80] După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, (Paris, 1967), p. 221.

Tema mistică a întrupării lui Dumnezeu în virtuţile omului arată clar că sinergismul lui Maxim este teandric: omul este chemat să colaboreze din inimă cu Taina lui Hristos. El nu acţionează pentru nimic altceva decât pentru o poziţie nestoriană sau pelagiană care crede că Întruparea a fost meritată de virtuţile omului. Prin urmare Cuvântul a asumat natura umană în Întrupare, restaurând chipul prin harul pur: dar asemănarea nu a fost dobândită fără colaborarea activă a omului: voinţa umană a lui Iisus mai înainte, acţionarea virtuoasă a altor oameni renăscuţi în Duhul prin chemarea lor de a fiii lui Dumnezeu:

„în mâinile profeţilor, spune Dumnezeu, Eu m-am făcut asemănător (*hômoiothèn*) (Osea 12, 10), pentru a exprima cum s-a confirmat El, prin filantropie, cu fiecare om *prin iniţiativa practică a virtuţilor.* Căci faptele oricărui drept sunt o activitate virtuoasă (*homoiôsis*) a omului" (*Ep.* 2, *PG* 91, 401 B).

Distincţia chip-asemănare, înţeleasă ca şi cuplul natură ipostas, îi permite lui Maxim de a împinge la extrem sinergismul teandric fără să mai pună în calcul prioritatea dumnezeiască în iniţiativa harului care, în iconomia Întrupării, a restaurat în om chipul lui Dumnezeu. Dar chipul natural nu a putut prevenii în „nestricăciunea lui ultimă" decât ca şi o renaştere ca şi asemănare în sinergia unei persoane fecundate de Duhul Sfânt. Ca şi Maria, omul a primit gratuit în Hristos prin botez chipul feciorelnic al naturii sale restaurate, dar el mai trebuie să se conceapă în Duhul în timp ce în Hristos este prezent asemănarea personală a vieţii Sale „hristice": sufletul este prin urmare fecioară şi maică:

„sufletul ca şi Dumnezeu, păstrează în sine intact, prin harul chemării sale, ipostasul binelui pe care l-a primit şi pe Hristos născut întotdeauna mistic în suflet, a luat carne după ce a trecut prin cei care sunt mântuiţi, făcând sufletul ca şi un copil al unei mame feciorelnice" (*Pater,* PG 90, 889 C).

Această copilărie a lui Hristos în faţa omului nu trebuie să fie înţeleasă ca şi un fel de Întrupare continuată natural într-o temporalitate liniară şi omogenă. Aceasta ar însemna să ignorăm inovaţia ipostatică care a anunţat deja botezul lui Hristos şi care s-a împlinit în Paşti. Hristosul pascal este născut şi nu continuă să se nască în om după natură. Hristosul care se naşte în Duhul Sfânt în aceşti oameni este Hristosul care v-a revenii eshatologic. Asemănarea ipostatică prin raport la „primul născut al Fiului lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 29), dobândită de om prin sinergie cu Duhul (*Romani* 8, 16), reprezintă o comuniune eshatologică cu Cel care vine. Nu este destul să imităm din exterior comportamentul trecut al lui Iisus, ci să prefigurăm liber prin mişcarea intimă a Duhului, trăsăturile chipului venirii Sale. Manifestarea chipului nostru fondator, arheologic, nu se poate împlinii decât numai în distanţa eshatologică a asemănării. Aceasta nu poate determina faptul că noi suntem în comuniune cu Noul, sinergia ipostatică a omului şi a Duhului se rezumă în strigătul apocaliptic care închide Scriptura şi anunţă Venirea ultimă: „Vino!" (*Apocalipsă* 22, 17).

„Cuvântul ca şi Scriptură ne pregăteşte să fim animaţi de nădejdea primii arhetipului adevărurilor anunţate şi de a devenii *chipuri vii a lui Hristos* şi prin har mai mult decât o copie a *Domnului,* dacă acest cuvânt poate fi prea dur mai multora. Am putea numii Cuvântul ca şi Scriptură care cauzează în măsura în care se manifestă pe Sine proporţional cu cei care Îl primesc, precedându-se pe Sine de Vechiul şi Noul Testament în taine, cuvinte şi tipologii şi conducând prin ei adevărul, care este în ei, după cum a fost atestat de Domnul, când a spus: „mai am să vă spun şi alte cuvinte pe care nu le puteţi primii acum" (Ioan 16, 12). Aceasta semnifică că prin această însemnare el le-a oferit ceva mai înalt decât ceea ce a precedat, dar la fel şi prin smerirea celor care au fost date prin suita subiectului lor prin Duhul Sfânt. Pentru aceasta El ne ajută: „când El v-a venii, El, Duhul adevărului, El vă v-a conduce la tot

adevărul” (Ioan 16, 13). Prin urmare Cuvântul ca şi cuvânt până în prezent perceptibil, se poate compara cu venirea şi cea mai tainică facere a lui însuşi prin faptul că s-a dat ucenicilor Lui sau prin prima venire care poate fi comparată cu a doua fiind precursorul Luişi, arătându-Se pe sine obscur pentru cei care au capacitatea de a îl primii, fără să se manifeste acum prin ceea ce El poate primii în Sine tainic, fiindcă El este din nou complet inaccesibil creaturii” (*Amb.* 21, PG 91, 1253 D-1256 C).

Restaurat gratuit ca şi chip prin iconomia lui Hristos în carne, omul este făcut nou prin naşterea sa pascală în Duhul, care îl împinge să arate în persoana sa trăsăturile încă invizibile, a Celui care vine. Inovaţia ipostatică împlineşte de fapt în această asemănare eshatologică aspiraţia cea mai originară a naturii umane ca şi chip al lui Dumnezeu, fiindcă el este creat ca şi asemănare a acestei viitoare şi nemauzite transformări:

„ziua în care am realizat că această prietenie cu demonul este cea care ne-a pierdut, în această zi vom dobândii *venirea împăciuitoare a lui Hristos,* rege dulce şi împăciuitor, *care se produce invizibil în noi.* Noi tindem spre jugul său, determinându-ne şi ritmându-ne vieţile după legile adevărului şi noi dorim să ne conducem bine prietenia cu El, plătindu-i tot cea ce este necesar: aceste fructe ale dreptăţii pentru care şi murim în noi înşine prin virtuţi după poruncile Sale. Încântaţi de ideea că ele sunt mântuirea noastră, noi trebuie să ţinem fără nici un fel de fraudă tot ceea ce ne-a promis, adică ceea ce ochii nu au văzut, ceea ce urechea nu a auzit, ceea ce nu s-a suit la inima omului, tot ceea ce Dumnezeu a pregătit pentru cei ce îi iubeşte (1 Cor. 2, 9). *Tocmai pentru aceasta ne-a creat El,* pentru ca noi să intrăm în „comuniune cu natura dumnezeiască” (II Petru 1, 4) şi ca noi să participăm la veşnicia Lui, *fiindcă noi ne asemănăm cu El prin îndumnezeirea oferită prin harul Său*, în vederea căreia a fost pusă constituţia şi permanenţa fiinţelor, creaţia şi geneza celor care până atunci nu au existat” (*Ep.* 43, PG 91, 640 A-C).

Caracterul eshatologic al acestei asemănări ipostatice confirmă prin urmare, prin transpunere dinamismul teleologic spontan al naturii umane create după chipul lui Dumnezeu. Dar Hristos este Cel care devenind om, a fost primul care a asumat acest chip decăzut şi trecând prin moartea şi învierea Sa, a redeschis, prin ascultarea Sa, adopţia filială, devenind „primul născut dintre cei morţi” şi principiul mântuirii pentru genul uman. Pentru aceasta, ceea ce a împlinit El „în zilele şederii Sale în carne” a rămas ceva normativ pentru omul chemat să i se asemene, chiar dacă Duhul Sfânt a imprimat acestei asemănări o modalitate pascală care, trascezând toate imitaţiile, a „inovat” în om trăsăturile încă tainice ale Înviatului. Conduita umană a lui Hristos, rămâne prin urmare normativă pentru toată fapta creştinească:

„Cuvântul, care este Stăpânul prin natură, a ascultat şi a dat dovada unuia care suferă (Evrei 5, 8) pentru a estima ascultarea noastră şi apărând prin experienţă, pe Cel care a îmbrăţişat prin natură toate cunoştinţele, ceea ce este al nostru, ceea ce ni se cere şi ceea ce ni se permite, în vederea unei plecări desăvârşite prin care El se găseşte şi conduce la Tatăl pe cei pe care îi mântuieşte şi care îi sunt împropriaţi Luişi prin puterea harului Său. Taina mântuirii noastre este mare şi de necuprins cu mintea! Căci ni se cere să fim ai Lui în natura care este a noastră şi să îi acordăm ceea ce îi este propriu Lui nouă, în unirea cu ceea ce este al nostru” (1 *Amb.* 4, PG 91, 1045 B-C).[81]

[81] Această concepţie care este accentuează cu putere exemplaritatea lui Hristos şi i-a permis lui Maxim să înţeleagă Judecata de Apoi ca primind partea ei în umanitatea lui Hristos. „Dumnezeu Tatăl şi nici Fiul nu judecă pe nimeni. Căci omul nu a fost judecătorul animalelor, ci al oamenilor. Tatăl a dat judecata Fiului, nu în măsura în care este Dumnezeu, ci în măsura în care a devenit om. Fiul îi v-a judeca pe toţi oamenii, fiindcă El a avut

Persoana Fiului, noul cap al umanităţii

Maxim a prezentat clar umanitatea lui Hristos ca şi sursa şi norma mântuirii noastre. Numai singură asumarea naturii noastre de către Hristos putea restaura în noi chipul şi ne putea deschide calea asemănării şi a adopţiei. Deasemenea, trecând la Tatăl, prin Paşte, împreună cu umanitatea noastră, El a făcut-o capabilă să primească noua sa chemare care îl chema pe om să devină copilul lui Dumnezeu. Umanitatea lui Hristos este prin urmare principiul mântuirii în măsura în care a primit un mod ipostatic de a exista nou prin ascultarea Fiului până la moarte.

Maxim nu a ignorat prin urmare noţiunea de „instrumentalitate" sau de „merit" a lui Hristos, ci această „instrumentalitate" şi aceste merite au fost ataşate prin el la trecerea naturii umane asumate în *ipostasul* Fiului care, prin plecarea sa în ascultare, a conferit omului o adopţie filială. Prin urmare harul nu este pentru Maxim o procesiune naturală a esenţei dumnezeieşti care extazia natura umană în atotputernicia energetică a lui Dumnezeu, ci o inovaţie ipostatică a acestei naturi umane după felul de a exista preconizat: adopţia omului ca şi fiu al lui Dumnezeu. În modul ipostatic de a exista al lui Hristos ca şi Fiu, Maxim a văzut principiul mântuirii noastre. Este cât se poate de evident că el nu a vorbit de o „cauzalitate instrumentală" la nivelul unei Persoane Trinitare, ci de iubirea Fiului faţă de Tatăl, de filantropie, de o kenoză absolut liberă.

În consecinţă, Maxim care a spus mai înainte că Hristos este Capul Corpului în măsura în care a fost om, văzut ca şi Fiul care S-a plecat până când a împlinit în locul omului care a devenit deasemenea „întâiul născut dintr-o multitudine de fraţi" (Romani 8, 29).

„Dumnezeu Cuvântul, *Fiul lui Dumnezeu Părintele* este devenit *fiul omului* şi om, pentru a îi face pe oameni fii lui Dumnezeu. Noi credem că, El a devenit ca şi noi, Hristos care a devenit pentru noi Capul Corpului fiind în întregime precursorul nostru către Părintele" (II *Th. Ec.* 25, PG 90, 1136 B-c).

Făcându-se precursorul nostru către Părintele, Hristos a devenit, după cum a arătat Maxim, precursorul propriei întoarceri şi el ne-a deschis adopţia filială care prefigurează în noi trăsăturile încă prinse a Celui care vine: „Eu mă duc la Tatăl şi vin către voi" (Ioan 14, 28). În simultaneitatea acestor două „pasaje" care articulează venirea Duhului („dacă nu mă duc Eu Mângâietorul nu v-a venii", Ioan 16, 7) se deschide „libertatea măreaţă" eshatologică în care omul a dobândit din ce în ce mai mult asemănarea ipostatică de fiu al lui Dumnezeu. Energia dumnezeiască nu s-a impus peste energia umană căci ele nu se bucură de o singură continuitate a naturii care a oferit cea mai mare preponderenţă, ci o discontinuitate estatologică unui har al adopţiei personale în libertate.

Pe baza acestei doctrine sinergice a îndumnezeirii, Maxim a putut să pună în lumină cele mai periculoase implicaţii ale monoenergismului hristologic. Acesta s-a bazat, în special pe teurgismul ontologic de inspiraţie neo-platonică care punea ca şi principiu al ridicării pasive a fiinţelor superioare spre cele superioare dinamismul la care participau ele. În dialogul dintre Pyrrhus şi Maxim, ei s-au confruntat cu o viziune a lumii după participarea ierarhică şi o Iconomie a tainei în care Creatorul şi creatura s-au întâlnit în Persoana lui Hristos.

„Pyrrhus: Confruntată cu energiile necreate, energia umană se spune că este pasibilă... Părinţii nu au numit pasibilă mişcarea umană pentru a o distinge de energiile necreate?

conduita Sa ca şi un om obişnuit" (*QD* 25, PG 90, 804 B-C).

Maxim: Deloc. În general nu cunoaştem şi nu putem definii existenţa unui lucru prin antiteză şi prin comparaţie. Altfel, am descoperii că lucrurile sunt cauzele unora din altele. Fiindcă mişcarea dumnezeiască este energie, umanitatea este pasibilă şi fiindcă natura dumnezeiască este absolut bună, umanitatea trebuie să fie rea.

Pyrrhus: De ce aceasta? Părinţii nu au numit pasibilitate mişcarea umană?

Maxim: Nu, ei au numit-o putere şi energie... şi aceasta nu prin antiteză cu energia lui Dumnezeu, ci din cauza principiului esenţial ridicat în momentul creaţiei de Cauza care a constituit Universul. Proclamând energia umană o energie dumnezeiască, Părinţii au numit-o energie. De exemplu, Sfântul Leon este cel care spune: „nici una dintre forme nu operează cu cealaltă." (*Pyrr,* PG 91, 394 C).

Teurgismul ontologic nu a putut să ofere hristologiei decât un teandrism natural, energia umană inferioară care a existat şi care s-a disipat în energia dumnezeiască preponderentă.[82] Maxim a văzut imediat că un Dumnezeu care trebuia să se plece]n faţa acţiunii umane prin preponderenţă naturală nu putea fi un Dumnezeu Viu pentru care Fiul a murit şi a înviat. Preponderenţa ierarhică a superiorului faţă de inferior ar compromite transcendenţa unui Dumnezeu creştin care ar pretinde să se exprime:

„contra celor care spun că trebuie să zicem o singură energie a lui Hristos prin preponderenţă fiindcă energia lui Dumnezeu putea să se prevedă ca fiind mai eficace faţă de om: dacă voi vorbiţi de o energie prin preponderenţă în măsura în care energia umană ar fi suprimată şi dominată, voi introduceţi o micşorare în cele două energii. Fiindcă ceea ce domină face parte din lucrurile pasibile, căci ea este dominată de ceea ce domină. Căci chiar dacă este mai puţină ea este formal dominată. La fel ca şi aurul care dintr-un anume fel, domină argintul sau bronzul care se amestecă în el şi din altă parte, este dominat de orice evidenţă prin cantitatea prin care este amestecată" (*Th. Pol.* 5, PG 91, 64 A-B).[83]

---

[82] P. H. D. Saffrey a făcut un comentariu al expresiei „energie *teandrică*" care a provenit din mistica teurgică a neo-platonismului proclusian şi de acolo la botezul semitic în „Un loc obiectiv între Pseudo-Dionisie", în *Studia patristica* IX, Berlin, 1966, p. 98-105.

[83] Maxim a refuzat de categoric teoria monoenergistă care a exclus energia umană din Hristos făcând din umanitatea Sa un instrument inert al Dumnezeirii Sale: „contra celor care spun că energia instrumentului este unică şi a celor care afirmă că consecvent energia este unică a Dumnezeirii şi a umanităţii. Dacă voi declaraţi un instrument natural, Cuvântul v-a fi contemporan cu carnea Sa sau carnea v-a fi veşnică cu Cuvântul; căci cel care se pune contemporan cu organ natural este contemporan cu sufletul şi cu corpul. În acest caz, trebuie să afirmăm că natura lui Dumnezeu este creată sau că corpul este necreat. Dacă voi spuneţi că instrumentul este tehnic, voi introduceţi faptul că este lipsit de animaţie şi spunând aşa voi omiteţi o parte. Dacă voi spuneţi că el nu este de fiecare dată schimbat, ci că el este schimbat de fiecare dată când îi se pare bine spre folosinţa lui de a lua ceva în mâini şi a folosii, atunci înseamnă că voiţi să vă declaraţi de acord cu nebunia lui Nestorie, divizând şi separând între cele două naturi ale lui Hristos Dumnezeu care concomitent purta un ipostas şi o persoană; căci altcumva deveniţi ucenicii lipsitului de evlavie Apolinarie, care afirma că corpul lui Hristos este lipsit de suflet şi de intelect (*Th. Pol.* 5, PG 91, 64 B-C). Am văzut că Maxim a ataşat „instrumentalităţii" lui Hristos ipostasului său, ceea ce nu a permis recuperarea temei Iconomice a Persoanelor Trinitare, după Sfântul Irineu. Pentru acest motiv, Maxim a respins noţiunea apolinarianistă a umanităţii ca şi organ corporal sau concepţia nestoriană a omului asumat ca şi un instrument tehnic, ambele fiind egal monoenergiste. Prin urmare se pare că el nu a cunoscut teoria care v-a devenii mai târziu cea a lui Toma de Aquino, care vedea în umanitatea lui Hristos un instrument animat şi inteligent ca şi *slujitorul* faţă de stăpânul său (*De veritate,* p. 29, a. 5, ad, 2um). În ochii lui Maxim, sufletul uman al lui Hristos încă aparţinea ordinii *naturii*. Dar cel care a primit de a împlinii Iconomia, este Fiul. Este greu ca el să se exprime în termenii cauzalităţii modalităţii ipostatice, după care nici una dintre persoane nu a împlinit planul Sfatului Trinitar. Aceasta se vede cel mai bine în Evanghelia Sfântului Ioan unde Iconomia şi Filantropia au fost împlinite prin sine în raporturi trinitare: „eu iubesc iubirea cu care tu m-ai iubit" (Ioan 17, 23). Egalitatea naturii, consubstanţialitatea, nu interzice deplin ca Persoanele să se angajeze în planul filantropic conceput de ele, după modul lor ipostatic propriu: ascultarea liberă de Hristos ca fiu faţă de

Dumnezeul creştin este suficent Dumnezeu ca să îşi înnoiască creatura cu privire la respectul absolut al ordinii pe care El a dat-o creaţiei Sale. Dar pentru aceasta a trebuit ca Fiul lui Dumnezeu în persoană să devină om pentru a învia pe om la chemarea sa pierdută de a fi fiul lui Dumnezeu:

„altul este principiul esenţial (*logos*) al fiinţei, altul este modul (*tropos*) al „începutului fiinţei": o mărturie omogenă a naturii, alta decât iconomia. Acoperirea lor, care a produs taina „fiziologiei" supranaturale a lui Iisus, a arătat conservată diferenţa în El a energiilor şi a unirii lor de aici: prima contemplată fără împărţire în restul principilor esenţiale ale naturilor unite, a doua completată fără confuzie în modul unic a ceea ce este produs. Mai trebuie să mărturisim cu evlavie naturile lui Hristos în care s-a ipostatizat El şi operaţiile Lui naturale din care a ieşit unirea veritabilă după cele două naturi, în momentul privitor la *un anumit fel, adică după o singură formă* şi faptul că El a arătat că toată energia naturală a cărnii Sale s-a unit inseparabil cu puterea lui Dumnezeu" (1 Amb. PG 91, 1052 C-D).

Modul ipostatic unic după care Fiul a împlinit compenetrarea umană şi pe cea dumnezeiască a fost comunicată omului ca şi harul adopţiei care l-a înnoit în natura sa în modul de a exista ca şi taină a libertăţii eshatologice care a transces necesităţile ontologice a cauzalităţii formale a unei naturi faţă de cealaltă. Dionisie a vorbit de „o nouă energie teandrică prin care Dumnezeu s-a făcut om," interpretată de monoenergişti ca şi rezultatul sintezei naturale prin preponderenţa unui superior. Maxim a arătat că noutatea inaugurată de Hristos în energia umană a venit unic în modul de a exista care este oferit:

„noua energie nu a fost cea care le înţelegea pe restul, fiindcă negaţia extremelor a asigurat afirmaţia unui mediator. În Hristos nu există o mediaţie care să fie afirmată de o negaţie a extremelor. „Nou" ca şi caracteristică a unei noi taine unde principiul este modul (*tropos*) inefabil al acordului" (1 *Amb.* 5, PG 91, 1056 D).

Această modalitate ipostatică a filiaţiei pe care Hristos a deschis-o nou oamenilor este imprimată în ei prin Hristos, ca şi pecetea noii naşteri care ne-a scos din păcat şi din moarte:

„la naşterea lui Hristos nu a prezidat păcatul (Ioan 1, 13) şi ea nu mai există în membrele Sale, ci credinţa în dreptatea lui Dumnezeu care s-a arătat în El ca să îşi laşe asupra noastră amprenta Lui (*hypotypôsin*) şi de suprima perfect păcatul introdus în natură" (*Th. Pol. 20,* PG 91, 241 A).

Acest ipostas este felul de a exista, obiceiul imprimat ipostasului filial în energia umană a lui Hristos care s-a revelat prin Sine fără să poarte cu atenţie în ordinea sa natura.[84] Acestea

---

Tatăl Său în chipul Slujitorului care suferă înrădăcinat în propria lui filiaţie ipostatică fără să compromită egalitatea de esenţă, chiar dacă ea nu este împlinită de instrumentalitatea umanităţii Sale pusă în slujba naturii Sale dumnezeieşti superioare.

[84] Aceasta îi permite lui Maxim să reproducă problema patimilor distingându-se clar de „pasionalitate," păcătoşenia proprie introdusă de păcat şi de „pasibilitatea" naturală care este expresia contingenţei ontologice a creatului. Blocându-se unii pe alţii, anumiţi monofiziţi, pentru a evita să pună în Hristos o păcătoşenie inerentă în pasibilitate, profesând un dochetism total în forma cea mai radicală, a produs apartodochetismul lui Iulian Halicarnasus. În dialogul cu Pyrrhus, am văzut că Maxim a arătat ca fiind penibil curentul dochetist care, pentru a judeca prin invocaţiile lui Pyrrhus, a devenit o evidenţă pentru o mare parte din Orient. „Pyrrhus: dacă crezurile sunt natural inerente în noi, aceasta este aşa fiindcă ele fac parte din lucrurile blamabile, la fel, lucrurile blamabile cum ar fi păcatul aparţin naturii noastre? Maxim: tu te laşi să cazi în omonimie. Există crezuri după natură şi unele în dincolo de natură. Crezurile după natură sunt o putere care ne face să rezistăm contra distrugerii noastre (adică a instinctului de conservare): crezurile în spatele naturii sunt un fel de agonie fără raţiune. Domnul nu a cunoscut absolut imperfecţiunile din natură, cele care au devenit previziunile reflecţiilor noastre. El a voit să asume crezurile după natură, în măsura în care ele ne puteau dovedii crezurile după natură şi în măsura în care tăria s-a forţat să existe. Dar în Domnul, voinţa naturală nu a fost condusă ca şi la noi.

nu sunt o dominaţie violentă care absoarbe energia umană, ci o dispoziţie a harului suscitată în inimă de om prin Duhul care a permis posibilitatea de a intra în raza acţiunilor noastre o sinergie liberă după planul lui Dumnezeu. Pentru a exprima compenetrarea fără confuzie a energiilor lui Dumnezeu şi a celei umane a lui Hristos, Maxim a făcut recurs din nou la un termen folosit odată de Grigorie de Nazianz: „perihoreză." Acest cuvânt vine dintr-un verb grec care înseamnă „a face loc şi a te retrage." În teologia trinitară, el semnifica prin sine – după Pseudo-Chiril – această circumscriere prin care Persoanele sunt prezente una în alta în mişcarea circulară între Unul şi Trei prin care şi-au găsit loc, conţinându-se şi manifestându-se una pe cealaltă. „Perihoreza" constituie modul (*tropos*) propriul ipostaselor trinitare ale Părintelui, Fiului şi Duhului Sfânt. Faptul că compenetrarea energiei umane şi a celei dumnezeieşti a lui Hristos a fost concepută pentru Maxim ca şi perihoreză arată destul de bine că aceasta nu s-a împlinit prin preponderenţa naturală una în cealaltă, ci într-o lume specific ipostatică, filiaţiunea, unde, după o sinergie liberă, ele au luat locul una alteia într-o comuniune dinamică:

„dacă „noutatea" energiei lui Hristos este un resort al calităţii, ea nu plănuieşte o energie unică ci modul (*tropos*) nou şi care nu poate fi spus în care se arată energiile naturale ale lui Hristos, prin modul (*tropos*) negrăit al *perihorezei* armonioase a naturilor lui Hristos între ele însele, astfel că statutul de om, insolit şi paradoxal, necunoscut naturii lucrurilor se arată în modul (*tropos*) propriu al comunicării (*antidoseos*) uniunii indivizibile" (*Pyrhh.* PG 91, 345-348 A).

Dacă perihoreza energiilor dumnezeieşti nu are loc decât în ipostasul Fiului, comunicarea idiomurilor nu poate fi considerată ca şi o sinteză a proprietăţilor esenţiale care compromite distincţia naturilor în ordinea esenţei.[85] Idiomurile energiilor colaborează în perihoreză în acea că ele sunt ipostaziate împreună în noul mod de a exista personal al Fiului care a imprimat o formă unică acţiunii Sale. Maxim a trebuit să abandoneze un chip hristologic pe care l-a primit din tradiţie şi pe care l-a angajat în *Ambigua II* pentru a putea exprima capacitatea de îndumnezeire a omului: „la fel cum aerul este luminat de lumină şi fierul întregime cuprins de foc" (PG 91, 1076 A). Acest chip, mai mult metaforic, putea amâna, într-un fel seducător teurgismului său, a fi considerat o sinergie a energiilor dumnezeieşti şi umane ca şi o sinteză naturală a proprietăţilor esenţei. Maxim a modificat acestea în profunzime şi i-a conferit o veridicitate simbolică, de felul celei semnificate de o prihoreză propriu ipostatică a celor două energii păstrate în diferenţa lor esenţială, în momentul cel mai esenţial al comuniunii lor teandrice a persoanei compuse a Cuvântului Întrupat.

„La fel ca ascuţişul unei săbii care aruncate în foc devine încins şi ardoarea sa devine în întregime tăioasă, căci focul s-a unit cu fierul care a devenit arzător prin unirea sa cu fierul şi focul a intrat în unirea lui, fără ca nici una dintre cele două mutaţii să nu sufere o micşorare, ci fiecare, chiar şi în unire şi în comunicare, să îşi menţină fără micşorare în proprietatea sa ceea ce i-a revenit prin natură; în acelaşi fel în care în taina Întrupării lui Dumnezeu a Dumnezeirii şi a umanităţii sunt unite ipostatic şi nici una nici alta nu au pierdut faptul

---

Aceasta în măsura în care El a trudit şi realmente a însetat. *El nu le-a făcut cum le facem noi (tropos),* ci într-un mod superior nouă: *liber şi voluntar.* Lui realmente i-a fost frică, nu după felul nostru, ci ca un fel de frică superioară nouă. Tot ceea ce putem spune este că ele erau naturale în Hristos, El le-a adus în Sine după un principiu esenţial (*logos*) nouă, dar după un mod (*tropos*) superior nouă, ca şi pe o confirmare şi ca natură, în principiul Lui esenţial şi în iconomia lumii" (*Pyrr.* PG 91, 297 C-300 A).

[85] "*Pyrrhus:* atributele naturilor nu au ele ceva în comun? Maxim: Nimic, numai însuşi ipostasul naturilor. În acelaşi fel în care în Hristos exista fără confuzie ipostasul naturilor. (Pyrrh. PG 91, 296 C-D).

propriei lor uniri prin propriile lor energii naturale şi nici nu se găsesc fără de legătură după unire, rămânând distincte în cele care le sunt asociate şi dimpreună cu care există (1 *Amb*. 5, PG 91, 1060 A-B).

Acesta ajunge de fapt la concluzia că *Ambigua I,* scrisă între 634-635, este ceea ce a constituit principala scriere a lui Maxim contra monoenergismului. Înrădăcinat în mistica sinergică a lui Macarie şi Diadoh, Maxim ca şi Sofronie au spus că Tomul Sinodal din 634 este în deplin acord cu *Ambigua I* şi nu i-a fost frică să ofere un răspuns profund monoenergismului. Pentru Maxim, această dezbatere a fost ocazia de a îşi dezvolta şi de a îşi cristaliza intuiţiile cele mai personale despre ordinea ipostatică ca şi inovaţie eshatologică a naturii. Dacă el s-ar fi folosit numai de vocabularul scolastic al lui Leonţiu al Bizanţului, el ar fi trebuit să caute sursele profunde ale inspiraţiei lui în duhovnicia botezului şi în sinergia caracteristică tradiţiei macariene faţă de intelectualismul lui Evagrie şi teurgismul lui Dionisie. El a trebuit să le caute în tot locul în experienţa eshatologică a monahului aruncat brutal în exil, călătorind din ţară în ţară; un martor al unei prăbuşiri iminente a unei ordini politico-religioase falimentare şi a unor eforturi disperate ale unui creştin care a încercat cu orice preţ să subziste pe baza ereziei: un mărturisitor care, în mijlocul acestei confuzii, trebuia să descopere şi să mărturisească în cuvintele sale şi prin fiinţa sa căile inedite şi paradoxale ale Paştelui, pe meterezele unui sistem teurgic şi teocratic care înfăţişa o mare ordine dumnezeiască a cosmosului, toate acestea pentru ca, în cele din urmă, Imperiul să poată supravieţui.

II. Comuniunea voinţelor umane şi dumnezeieşti în Fiul lui Dumnezeu făcut om

Voinţa: putere naturală şi determinare personală

Monoenergismul a fost o nouă versiune a monofizitismului. Unul şi altul sunt caracterizate de refuzul de a înţelege că umanul şi dumnezeiescul s-au întâlnit în Hristos, nu într-o sinteză naturală, înţeleasă ca şi o participare a inferiorului spre superior, ci a unei ordinii ipostatice care este ireductibilă (deja în Dumnezeu) ordinii esenţei. Aceasta mai mult ca şi natura şi ipostasul să formeze un cuplu care, pentru a fi ireductibil, să nu fie cu nimic mai puţin convertibil, dovedindu-se mai dificil de arătat ireductibilitatea lor care trebuia să se dovedească prin raport cu proprietăţile naturale care sunt o dependenţă mai mult intimă în raport cu modul ipostatic. Era relativ uşor de a alege, faţă de monofizitism, incompatibilitatea într-o sinteză naturală, a proprietăţilor esenţiale care şi ele au fost contradictorii ale creatului şi necreatului, a temporalului şi a veşnicului etc. A devenit extrem de greu de susţinut, faţă de monoenergism, că nu a fost singura energia dumnezeiască care l-a însufleţit pe Hristos, pe care Evanghelia ni-L înfăţişează ca făcător de minuni. Idiomurile energetice s-au datorat prin natură, unei iminente capacităţi de penetraţie şi mai mult, constituind în Dumnezeu expresia Providenţei atotputernice, căci nu putem vedea de ce Cuvântul lui Dumnezeu nu putea comunica umanităţii asumate ceva altceva decât discontinuitatea paradoxală a unei existenţe umane concrete. Cel ce putea face cel mai mult putea face cel mai puţin, spunea Sever al Antiohiei: dacă energia lui Dumnezeu putea să facă şchiopii să umble ea, putea face la fel de bine pe Fiul lui Dumnezeu întrupat să umble, direct şi fără ajutorul unei energii umane create.

Ipostasul a apărut ca şi o necesitate logică la Calcedon pentru a menţine imutabilitatea dumnezeiască şi transcendenţa. În disputa monoenergistă, ea părea problematizatoare din cauza abisului eshatologic pe care l-a deschis, dinamismul ascendent în care universul participă teurgic la Fiinţa dumnezeiască, la „Părintele luminilor de la care se pogoară toată darea cea bună şi tot darul desăvârşirii" (Iacob 1, 17). Acesta a fost tot dinamismul natural al ordinii creaţiei care s-a găsit „inovată", transpusă prin împlinirea ei ierarhică în centrul ipostatic al unei „adopţii filiale în Hristos, anterioară creaţiei lumii" (Efeseni 1, 4-5).

A fost din nou din ce mai ardent să se admită ireductibilitatea modului ipostatic în cazul voinţei. Persoana nu era ea un subiect şi subiectul într-o natură duhovnicească ca şi omul; nu este esenţial dorinţa de a fi, de a voi? În alt sens, dacă judecata etică între bine şi rău este ceva care revine la persoană, aceasta se joacă decisiv în voinţă. Ireductibilitatea unei ordini ipostatice, care şi-a asumat riscul de a deschide „totalitarismul" unei metafizici a participării ierarhice a larg deschise Noutăţii eshatologice, a reprezentat încă un risc de a inova o etică a dorinţei în „măreaţa libertate a copiilor lui Dumnezeu." Nu este nimic uimitor că voinţa, dorinţa naturală după Bine, a constituit sinergia naturii umane aplecată cel mai mult spre chemarea ipostatică, până în punctul care se interpenetrează, într-o intimitate care ne-ar putea facem să credem că este o confuzie, teleologia naturală a creaţiei şi o eshatologie ipostatică a îndumnezeirii. Ireductibilitatea acestor două ordine s-a putut manifesta definitiv decât numai prin kenoză şi prin predarea de Sine într-o moarte a unui Ipostas trinitar prin care natura este paradoxal imutabilă şi fericită. S-a dovedit că în cele din urmă mărturisirea acestei taine nu putea să convingă în cele din urmă numai prin martiriu. Încă o dată, Maxim nu a fost doar un martor al Celui înviat, ci el a lăsat să se întipărească în fiinţa lui trăsăturile Celui care vine, după cum spune el: „îndumnezeirea se arată folosind semnele sfinţilor prin care Dumnezeu se face cunoscut muritorilor."

Monotelitismul, prin care se v-a dobândii îndumnezeirea şi mărturisirea lui Maxim, s-a caracterizat printr-o incapacitate radicală de a concepe altcumva păcătoşenia decât ca şi o presiune entitativă a Binelui asupra voinţei umane, după care ea a fost absorbită în înseşi energia Binelui, adică în voinţa lui Dumnezeu. Aceasta s-a verificat eminamente în cazul lui Hristos prin umanitatea Sa care a fost prin definiţie necontaminată de păcat, voinţa Sa nu putea să fie decât cea a Binelui, adică a voinţei dumnezeieşti a Binelui. Această ecuaţie este cea care, scoasă dintr-un pasaj al papei Honoriu către patriarhul Serghei, a trebuit să ofere o anumită idee acestei transformări ultime a monoenergismului în monotelism:

„nu recunoaştem decât o singură voinţă în Domnul nostru Iisus Hristos, fiindcă natura noastră umană a fost prinsă în dumnezeirea Lui şi ea a fost prinsă fiind nevinovată, mai înainte de a decădea" (*Mansi* XI, col 583 sq).

În planul fiinţei, acest raţionament a făcut acordul ereticilor celor mai opuşi între ei cu privire la taina lui Hristos. Cel care, după cum a arătat Arie şi Apolinarie sau Cuvântul sufletului lui Hristos sau sufletul lui Hristos Cuvântul, nu au ezitat să priveze una dintre naturi de atributul voinţei:

„ceea ce fără energie se manifestă fără mişcare şi fără nici un aspect fizic şi ceea ce nu posedă nici un fel de voinţă raţională este toată evidenţa fără raţiune şi fără intelect... Prin negaţia atributelor naturii, Arie şi Apolinarie au plecat cuvântului care a cuprins pasibilitatea. Declarându-şi sufletul al său, ca fiind fără raţiune, adică fără energie şi voinţă, ei au blasfemiat contra Lui considerându-L ca şi o fiinţă creată şi produsă. Ei au spus că monogenismul este pasibil în natura sa dumnezeiască şi nu în natura sa umană; Apolinarie a dus lipsa de evalvie şi mai departe şi declarat că acesta a suferit o schimbare şi o mutaţie

desăvârşită a cărnii Dumnezeirii Cuvântului printr-o emanaţie procesivă" (*Th. Pol.,* PG 91, 97 B-C).

Faptul că cele două tipuri de monofizitism extrem (cel al lui Arie şi cel al lui Apolinarie) profesau o voinţă unică în Hristos nu are de ce să ne uimească, dar descoperind profunzimea problemei atunci când constatăm că cei mai ardenţi apărători ai distincţiei celor două naturi unice au mărturisit o voinţă unică care a deviat de la principiul uniunii „după persoană (*prosopon*)" faţa lui Hristos, între Cuvântul şi omul Iisus:

„cei care se opun egal adevărului, maeştrii împărţirilor care susţin în genere opinia greşită a unei voinţe şi energii, sunt cei care cinstesc unirea prin ataşamentul voluntar al liberului arbitru (al lui Iisus). Teodor, om împăciuitor referitor la asediul din Mopsuestia, a supus în *Exegeză la miracole,* din cartea II: „eu vreau ca tu să fii vindecat. În această frază spusă unui lepros Domnul a arătat că nu este voinţa acea care începând cu o singură voinţă şi putere, eu nu mă refer la planul binevoitor după care suntem uniţi cu Dumnezeu Cuvântul făcut om, care după preştiinţa dumnezeiască a născut un fiu din neamul lui David, care ducea cu sine dispoziţia intimă a aproprierii de Cuvânt."

Însoţitorul şi succesorul acestuia în prostia lui, Nestorie a spus plin de perversitate în aşa-zisul studiul al său *Iniţiere luminoasă* în cartea a II: „noi păstrăm fără confuzie naturile unite de liberul arbitru (*gnome*), nu după natură, fiindcă noi considerăm că *una este voinţa lor, energie şi putere care se arată în aceiaşi vrednicie.* Căci Dumnezeu Cuvântul care l-a asumat pe om pe care L-a predestinat, a fost obiectul unei alegerii preferenţiale din partea acestuia, după libera lui putere, în virtutea dispoziţiei morale prevăzută în el de Dumnezeu". Mai departe el a scris în cartea III: altul a fost Dumnezeu Cuvântul şi altul Cel care a devenit om. Una este în cele din urmă personalitatea (*prosopon*) celor doi prin demnitate şi cinste, adorat de toată creaţia şi separat absolut după vremuri de o diversitate a deciziilor sau a voinţei" (*Th. Pol.* 15, PG 91, 172 D-173 B).

Ceea ce a fost preponderent natural a voinţei superioare (dumnezeieşti) care ca şi un efort meritoriu al liberului arbitru care a ajuns să fie deplin conform cu planul lui Dumnezeu, monofiziţii şi nestorienii s-au găsit în acord pentru a proclama în Hristos o singură voinţă a lui Dumnezeu şi a omului. Prin natură sau prin merite Hristos este implacabil, căci voinţa lui umană este cea a lui Dumnezeu.

Faţă de acest consens Maxim v-a încerca să arată că lipsa de păcătoşenie a lui Hristos nu este presiunea externă a voinţei lui Dumnezeu asupra cele umane şi nici tensiunea voluntaristă a liberului arbitru.[86] Dacă impecabilitatea lui Hristos derivă din contră din modul Lui ipostatic de a exista, două voinţe esenţial diferite pot comunica în El şi nu intră în opoziţie, căci altfel ar trebuie să presupunem o acţiune formală a unui loc în altul. Opoziţia între voinţa dumnezeiască şi cea umană vine, pentru Maxim, din liberul arbitru păcătos care este forma decăzută a chemării ipostatice a omului în asemănarea lui cu Dumnezeu.

„Dacă un lucru este total diferit de altul, el nu este deloc opus.

Ceea ce este opus este liberul arbitru (*gnôme*) care se mută deschis în spatele principiului esenţial (*logos*) al naturii; din contră, ceea ce este diferit se datorează naturii redusă la principiul ei esenţial (*logos*). Opoziţia este una de revoltă contra naturii, diferenţa contrarilor care oferă conştiinţei de aici. Diferenţa esenţială asigurată în conştiinţa atribuită

[86] CF. R. A. Gauthier, „Sfântul Maxim Mărturisitorul şi psihologia actului uman", în *Recherches de Théologie ancienne el médiévale,* tomul XXI, (ianuarie, iunie, 1954), p. 51-100, în ansamblu paragraful intitulat „Aportul personal al lui Maxim," p. 77-82.

naturilor ceea ce nu este cazul opoziţiei gnomice care vizează dezintegrarea celor de aici" (*Th. Pol.* 16, PG 91, 193 A).

Hristos putea avea o voinţă deplin umană, care putea să se opună lui Dumnezeu, cum ar fi a noastră, în opoziţie cu Dumnezeu. În cele din urmă, Maxim susţinea, cu orice preţ, modul ipostatic al Fiului prin care punea în acţiune voinţa Sa umană naturală, fără să facă uz de liberul arbitru al omului decăzut.

„Voinţa umanităţii Domnului, chiar şi dacă a fost naturală, nu era ca şi a noastră, atât de mult îndumnezeită sub noi şi ca şi consecinţă, promiţătoare ca fiind lipsită de păcat. Voinţa noastră aşa cum este nu s-a manifestat niciodată ca fiind lipsită de păcat fiindcă ea a moştenit anumite înclinaţii: înclinaţii care nu au corupt natura, ci care au încetat mişcarea sau mai exact, care au schimbat modul *(tropos*) unul în altul" (*Th. Po.* 20, PG 91, 236 D).

Distincţia între voinţa naturală şi modalitatea gnomică (liberul arbitru) a voinţei omului păcătos, îi permite lui Maxim să restituie sensul ortodox al cuvintelor papei Honoriu despre voinţa unică:

„pentru Honoriu nu a acţionat supresiunea sau a respingerea voinţei naturale a Domnului în măsura omului, ci ridicarea şi supresiunea completă a voinţei noastre tulburate, după care s-a instaurat lupta între fiinţele de acelaşi gen" (*Th. Pol.* 20, PG 91, 244 D-245 A).

Modul de a exista al voinţei dumnezeieşti a lui Hristos

Prin urmare, o astfel de voinţă nu putea rămâne fără pericole. Dacă noutatea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa consta din faptul că a fost născut pentru a avea voinţa autonomiei, voinţa Sa umană s-a plecat imediat în faţa celei dumnezeieşti fără să rişte să dispară într-o asumare naturală în cele superioare şi fără să mai aibă ceva de a face cu compoziţiile ipostatice?[87] S-a dovedit în cele din urmă, că în acest sens, monoteliţi şi-au pus ultimele şi cele mai forţate combateri în favoarea teurgismului ierarhic. La aceasta Maxim a răspuns prin concepţia care pe care i-o cerea Iconomia Trinitară. Voinţa unică dumnezeiască care opera Iconomia mânuirii omului nu a compromis consistenţa voinţei umane a naturii puse în actul creator, fiindcă ea nu a operat în activitatea mântuitoare vis-à-vis de această voinţă umană prin care *în* ipostasul Fiului a fost împlinită Iconomia. Nu a fost cauzalitatea formală a voinţei lui Dumnezeu cea care a venit să înlocuiască voinţa umană, căci, „după adopţia filială, adică după creaţia lumii" (Efeseni 1, 4-5), voinţa dumnezeiască nu a mai avut nici un fel de raport cu omul prin trecerea modalităţii prin har în Sfatul ei trinitar.[88] Nici una

[87] "Pyrrhus: Admit că în Hristos există două voinţe naturale, dar în acelaşi timp în care recunoaştem, pentru ele două naturi şi o singură compoziţie, în acelaşi fel trebuie să admitem pentru voinţe un singur compus. În acest fel, din cauza diferenţei naturale în Hristos a celor două naturi, vorbesc de două voinţe care nu se disting decât dintr-o singură opoziţie a cuvintelor, de cei care vorbesc de o singură voinţă a cauzei extreme a unirii naturilor. Maxim: greşeşti, căci nu înţelegi că nu există nici un fel de sinteză în lucrurile care, ca şi naturi, sunt în ipostas şi nu lucrurile care, la fel ca şi voinţele, sunt în alte lucruri (ale naturii) şi nu sunt considerate ca şi principii ale lor inselor... dacă spui că există o voinţă a naturilor, trebuie să spui că există o sinteză a altor atribute ale naturii; de exemplu sinteza creatului şi a necreatului, a limitatului şi a nelimitatului, a muritorului cu nemuritorul" (*Pyre.,* PG 91, col. 296 A-B).

[88] Modalitatea ipostatică care a prins voinţa dumnezeiască vis-à-vis de faptul că omul a fost foarte bine analizat de Maxim, după trei dimensiuni:
Întrebare: Care sunt voinţele lui Dumnezeu? *Răspuns:* Trebuie să considerăm în Dumnezeu trei voinţe: după planul binevoitor (*eudokia*), după iconomie şi după consimţământ (*synkhoresis*). Cel al planului binevoitor se arată prin raport la Avraam atunci când Dumnezeu i-a spus: „ieşi din acest pământ." Cel după iconomie se arată în acea că, cu Iosif, a fost dispus în vederea lucrurilor ce vor venii. Cel care după consimţământul Lui se arată în

dintre Persoanele care şi-au jucat rolul lor în voinţa dumnezeiască ultimă nu a putut realiza în om după har adopţia filială, ci numai în Fiul făcut om prin care Dumnezeu a putut mântui şi îndumnezeii ipostatic voinţa umană.

„Dacă Hristos a avut un suflet raţional, el a posedat deasemenea o voinţă raţională. Tot ceea ce este raţional prin natură este deasemenea deplin „volitiv" prin natură. Dacă El a avut ca şi om, o voinţă naturală, El voia deplin, conform cu esenţa Sa, atributele pe care le avea ca şi Dumnezeu Creator, introduse în natura Sa în vederea constituirii Sale. Căci El nu a venit ca să falsifice natura care a fost creată ca şi Dumnezeu şi de Cuvânt; ci El a venit ca să îndumnezeiască deplin natura cu care S-a unit, cu toate atributele Sale naturale, *voind pentru Sine într-un ipostas unic şi acelaşi după planul binevoitor al Părintelui şi a sinergiei Duhului*" (*Th. Pol.* 7, PG 91, 77 B-C).

Aceasta în vederea modalităţii ipostatice care a luat loc în Fiul după Iconomia Trinitară, căci nu am putea vorbii despre unitate şi despre aceiaşi unicitate a voinţelor dumnezeieşti şi umane. Această unicitate s-a manifestat în ochii lui Maxim în noul mod de concepţie a lui Hristos care „nu a împlinit nici un fel de voinţă carnală a omului" (*Ioan* 1, 13), ci mai mult plecarea liberă a Fiului realizată după Iconomia Trinitară a voinţei dumnezeieşti (Filipeni 2, 6-7):

„papa Romei Honoriu nu a vorbit despre voinţa unică a lui Hristos pentru a o abolii pe cea umană a naturii Mântuitorului, ci pentru a nu introduce nimic într-o voinţă carnală sau o gândire pătimaşă în concepţia lui lipsită de asemănare şi în naşterea fără stricăciune a Aceluia. Singura voinţă dumnezeiască a Părintelui s-a împlinit prin Fiul Monogen care a operat în Sine Însuşi (*autourgountos*) propria Sa întrupare şi prin participarea (*syndrome*) a Duhului Sfânt (*Th. Pol.* 20, PG 91, 237 D).

Venind în om prin Iconomia Trinitară după propriul Lui mod de existenţă ipostatic, Fiul, Hristos nu a putut „inova" în felul de a exista filial fără să dea o lovitură propriei Sale voinţe naturale. Apropo de aceasta, Maxim şi-a reamintit în voinţa lui Hristos distincţia între *logos*-ul naturii Sale umane şi *tropos*-ul trinitar ipostatic. Această distincţie a recuperat ireductibilitatea celor două co-principii, naturale şi personale, a oricărui act voluntar liber al fiinţei umane.

„Nu este acelaşi lucru a dorii şi a dorii într-un anumit fel. Voinţa aparţine naturii şi este prezentă la toţi cei care au aceiaşi natură şi acelaşi gen." Voinţa este de un anumit fel... şi modul (*tropos*) folosinţei voinţei, prezent numai în persoana pe care o foloseşte şi o distinge în celelalte, este după diferenţa care se distinge în interiorul genului obişnuit" (*Pyrr.* PG 91, 292 D-293 A).

Dar ireductibilitatea cestor două principii la Hristos nu se dezvăluie deplin decât în anumite circumstanţe paradoxale unde modul ipostatic imprimă o turnură voinţei care este radical antinomică faţă de mişcarea sa legitimă a naturii. Aceasta se verifică în extremă în modul personal al vieţii. Nimic nu repugnă mai mult mişcării naturale a voinţei decât încredinţarea în faţa morţii. Voinţa naturii se caracterizează radical ca şi voinţa fiinţei, dorinţa de a trăi care se exprimă ca şi instinct de conservare:

„am putea spună că voinţa naturii sau voinţa (*thelésis*) este o putere ce doreşte după matură şi care îmbrăţişează esenţial toate atributele inerente naturii. În cele din urmă, esenţa îmbrăţişată în dorinţă, dorinţa fiinţei, de a vieţui se mişcă prin senzaţie şi intelect, aspirând la propria plenitudine a fiinţei naturale. Căci natura se vrea pe sine înseşi şi toate atributele care se constituie" (*Th. Pol.* 1, PG 91, 12 C-D).

ceea ce s-a întâmplat cu Iov" (*QD* 20, PG 90, 801 B).

Hristos a asumat deplin această voinţă a fiinţei care a însufleţit şi a îmbrăţişat natura umană. Dar el a transpus-o după modul ipostatic al filiaţiei pe care a cerut-o, în iconomia planului trinitar, darea de Sine până la moarte pentru a triumfa asupra patimii iubirii de sine (*filavtia*). Căci aceasta L-a dus pe Adam departe de filiaţia dumnezeiască spre moarte. În cele din urmă, în locul împlinirii dorinţei inerente absolute în natura Sa în transpunerea ipostatică a dorinţei absolute inerente în natura Sa prin transpunerea ipostatică, prin darea de sine filială, în comuniune cu Dumnezeu. Adam a stricat natura sa prin faptul că voit să satisfacă dorinţa sa în sinele „său" individual, trecând peste un liber arbitru gnomic care s-a ales pe sine însuşi trecând prin toate:

„liberul arbitru este o dorinţă marcată de o anumită dispoziţie intimă faţă de tot ceea ce depinde de noi: de la el vin deciziile. Liberul arbitru este dispoziţia faţă de lucrurile care ne privesc asupra cărora deliberăm cu dorinţa „ (*Th. Pol.* 1, PG 91, 17 C).

„Voinţa naturală este dorinţa esenţială faţă de ceea ce este după natură. Voinţa liberului arbitru (gnomic) este mişcarea şi dorinţa independentă faţă de orice lucru" (Th. Pol. 15, PG 91, 154 C).

Pentru a mântui omul, Hristos a trebuit să îi asume voinţa naturală a fiinţei sale şi instinctul d conservare dar împlinit după un mod ipostatic nou, cel al ascultării filiale faţă de Părintele până la moarte. Opus liberului arbitru gnomic care căuta cu disperare asigurarea de sine însuşi, sub forma supravieţuirii, a nemuririi la care aspira dorinţa naturală, El s-a încredinţat pe Sine morţii căci prin ascultarea Sa filială putea triumfa asupra imboldului morţii adică asupra păcatului. În modul ipostatic al ascultării Sale filiale faţă de Tatăl său, Hristos a împăcat voinţele dumnezeieşti şi pe cea umană după o comuniune care a păzit dinamismul natural al ambelor:

„Hristos în momentul patimii Sale mântuitoare, atunci când a imprimat în Sine voinţa noastră şi ca om a cerut respingerea morţii, arătându-se ca având două voinţe... Dar el nu a găsit nici un fel de opoziţie în Dumnezeu prin faptul că Lui i-a adresat o cerere şi că a arătat deliberat febleţea care trecea prin angoasele cărnii şi de nu se încorda în nici un fel, ci de a spune: „dacă este posibil... dar nu cum vreau Eu ci cum vrei Tu" şi de renunţa la angoasă, de a trece printr-un moment critic şi a fi pus să decidă în faţa morţii. În Sine el a imprimat ceea ce era nostru prin trecerea prin angoasa acestui moment menit să ne elibereze de moarte, de a conferii asigurarea naturii cărnii care a devenit a Sa şi de a curăţii iconomia de orice aluzie dochetică. În sens invers, El a aprobat direct marea dorinţă contra morţii care se afla la extremitatea voinţei Sale umane, de a intra în coeziune şi în comuniune cu voinţa Tatălui Său care era a Lui, decizând prin aceste cuvinte: „facă-se voia Ta şi nu a Mea". Prin această frază ultimă El a îndepărtat separaţia voinţelor şi prin precedenta confuzia între ele" (*TH. Pol.* 16, PG 91, 196 C-197 A).

Ascultarea Fiului, mijloc dumnezeiesc de conversiune

Prin invocarea dorinţei naturale a fiinţei care s-a împlinit prin ascultarea personală de Fiul faţă de Părintele până la moarte, a apărut în toată ireductibilitatea ei logică principiul naturii şi al modului ipotastatic; în momentul celei mai mari compenetraţii în voinţa lui Dumnezeu şi în voinţa umană din Grădina Măslinilor. Ascultarea filială totală a lui Hristos faţă de Tatăl în planul ipostatic, nu a ridicat nimic din angoasa voinţei Sale natural umane care s-a recules în faţa morţii din cauza instinctului de conservare:

„Părinte, dacă este posibil ca acest pahar să treacă de la Mine; dar nu cum voiesc Eu ci cum voieşti Tu”; a spus Hristos, arătând în angoasa Sa, tendinţa voinţei Sale umane, marcată de *amprenta (typomenen*) şi arătată prin comuniunea cu voinţa lui Dumnezeu *printr-o angajare a principiului Său esenţial* (logos) *al naturii în modul (tropos*) *de existenţă al Iconomiei.* El vorbeşte de principiul esenţial al naturilor unite şi de *modul de unire după ipostas care a inovat naturile fără mutaţie şi confuzie”* (Th. Pol. 3, PG 91, 48 C).

Perihoreza (compenetrarea) extremă a voinţelor dumnezeieşti şi a celei umane, pe care Hristos le-a pus în joc în Grădina Măslinilor, ca şi principiu la mântuirii şi a îndumnezeirii omului nu există decât numai în modul ipostatic al Fiului. Aparent ca şi Fiu în suferinţa care a trecut prin ascultarea Lui până la moarte (Evei 5, 2) El ne-a deschis adopţia filială ca şi inovaţie a harului naturii noastre. Numai El singur putea face aceasta fiindcă *El însuşi* era în sfatul Trinitar, oferind voinţei dumnezeieşti modalitatea unui plan de adopţie filial şi care a răspuns în natura umană la această nouă chemare ca şi Noul Adam.

„În naturile noastre, El a fost un ipostas care s-a manifestat voit şi care a realizat mântuirea noastră. Concepând bine definit planul binevoitor (*syneudokon*) cu Părintele şi Duhul, unul în altul şi împlinind marea taină a Iconomiei în carnea Sa, El s-a făcut ascultător Părintelui până la moarte şi încă o moarte pe cruce” (*Th. Pol.* 6, PG 91, 68 D).

Acest mod filial al adopţiei harului care a asigurat comuniunea fără confuzie între voinţa noastră şi cea a lui Dumnezeu, s-a prezentat pentru Maxim ca şi amprenta modului ipostatic al Fiului în umanitatea noastră. Acest cuvânt al ipostasului este de a aborda tema „peceţii” baptismale a filiaţiunii prin care – l-am văzut în capitolul precedent – Duhul Sfânt a introdus omul în colaborare cu Dumnezeu:

„dacă Hristos este născut mai presus de Legea naturii umane, aceasta nu priveşte că a existat în ea ceva pasional, dar nu face în nici un caz faptul de a îi ridica Domnului voinţa naturii. Fiindcă El nu a fost în acord cu voinţa dumnezeiască a Tatălui, ci cu natura umană, fără să aibă faţă de El nici un fel de distanţă datorită opoziţiei şi *oferindu-se Lui însuşi ca şi rodul nostru, ca şi amprentă (hypotyposin*), El s-a plecat deliberat propriei Lui voinţe” (*Th. Pol.* 20, PG 91, 241 B-C).

Cum ar fi putut să ne marcheze o astfel de amprentă ipostatică în chemarea noastră personală, dacă Hristos nu şi-ar fi făcut a Sa această condiţie personală decăzută care se exprimă, după cum am văzut, în liberul arbitru? Cum a putut Hristos *converti* voinţa noastră gnomică şi a făcut să renaştem prin vocaţia Sa în libertatea măreaţă a fiilor lui Dumnezeu? Pentru monoteliţi problema nu se putea pune decât dacă voinţa umană, indistinct naturală şi gnomică, a absorbit în impecabilitatea lui Hristos concepută ca şi atotputernicie a voinţei Sale dumnezeieşti. Dacă spunem cu Maxim că în Hristos voinţa dumnezeiască nu s-a înhăitat cu voinţa umană decât după un mod ipostatic care a exclus orice idee de preponderenţă a superiorului faţă de inferior, ce formă ar fi putut să prindă în consecinţă eficenţa mântuitoare?

Aproprierea de către Cuvânt a naturii umane şi a voinţei Sale constituie o restaurare a chipului în om, dar ea nu putea converti *personal* pe fiecare om după chip. În momentul în care El a voit să îl ajungă pe om în condiţia umană decăzută, Hristos a oferit, într-un anume fel, să îşi facă destinul Său personal identic al aceluia, „devenind păcat pentru El.” Maxim a arătat deasemenea că între Hristos şi oameni nu există decât o singură conaturalitate care a fost oferită de Întrupare, dar această tainică comuniune personală între Fiul şi perturbaţii copii ai lui Dumnezeu s-a pecetluit pe Cruce.

„După *aproprierea* esenţială a lucrurilor care sunt legate între ele nu urmează unui anumit plan al naturii lor. După *apropierea ataşamentului (oikeiosin skhetiken*), noi ţintim şi noi le facem natural ale noastre lucrurile altora, fără să le suportăm sau să le operăm noi acestea” (*Th. Pol.* 19, PG 91, 220 B).

De această „apropriere a ataşamentelor” Maxim a spus că ea „ne leagă prin tandreţe de alţii” (PG 91, 304 A). Ea ne conduce să de realizăm condiţia noastră asupra celorlalţi, chiar şi dacă noi nu avem nici o parte de responsabilitate în ea. La fel, pentru Maxim, impecabilitatea ipostatică a Fiului nu implică propria lui lipsă de pasivitate dincolo de condiţia noastră sărăcăcioasă, ci din contră ea implică că ea a fost lăsată să ne afecteze prin felul Celui care a luat „chipul robului.” Hristos nu numai că şi-a însuşit esenţial pasibilitatea naturii noastre, ci a făcut-o a Sa, prin ataşamentul iubirii, a întorsăturii pasionale a condiţiei noastre păcătoase, căci El a asumat în locul nostru responsabilitatea, prin puterea de a învia marcată de amprenta impecabilităţii filiale.

„Datorită lucrurilor care ne-au depărtat de Dumnezeu (opoziţie şi rezistenţă în faţa Lui, de exemplu), nu ar fi ilicit să îi le atribuim pe acestea umanităţii lui Hristos. Dar dacă acestea nu se găsesc în noi în conformitate cu natura noastră, ci în contradicţie cu principiul Lui esenţial (*logos*), o astfel de atribuire nu ar fi ea o simplă imaginaţie? Nu, El Le-a împlinit singur prin ataşament, prin milă, ca şi capul care şi-a făcut luişi suferinţele întregului corp şi ca şi un doctor care are de grijă de suferinţele pacientului, până în măsura în care Dumnezeu care S-a întrupat pentru noi ne-a eliberat de suferinţe prin puterea încorporării în El.

Căci patimile se disting după un principiu dublu: cel al pedepsei şi cel al greşelii. Primul caracterizează natura noastră, al doilea o falsifică total. Hristos l-a asumat pe primul esenţial şi făcându-se om voluntar pentru noi, luând în Sine natura noastră şi în acelaşi timp micind întorsătura pe care i-a dat-o. *El şi-a apropriat al doilea principiu al patimilor iconomice în măsura iubirii Sale de oameni,* luând ceea ce este în noi *după modul (tropos) plecat,* în măsura în care El l-a consumat pe tot ca şi cum focul arde ceara sau la fel cum soarele absoarbe bruma” (*Th. Pol.* 20, PG 91, 237 A C).

„Puterea” mântuitoare a lui Hristos constă în definitiv, după Maxim, în iubirea Lui de oameni. Iubirea de oameni, după textele de mai sus, este această capacitate prin care ipostasul a fost *afectat* de comportamentul perturbat al fiilor lui Dumnezeu. El şi-a asumat Sieşi, prin ataşament personal, condiţia lor de păcătoşi. Legându-şi de filantropie destinul Său de al nostru, El şi-a făcut a Sa natura decăzută şi pasibilă a oamenilor, care a putut în cele din urmă să îşi asume locul nostru, în rătăcirea în care ne-am găsit noi, împlinind în ea chemarea noastră filială. Iubirea de oameni este într-un anume fel o „patimă” a Celei de a doua persoane a Sfintei Treimi care S-a ataşat de destinul omului în alegerea Lui veşnică pe care a primit-o prin Sfatul Treimic. Fiul, *în care* oamenii au fost adoptaţi ca şi fii (Eph. 1, 4-5) s-a ataşat de felul lor până în stadiul în care le-a împlinit noua lor chemare ca şi Noul Adam şi a devenit „întâiul născut într-o mulţime mai mare de fraţi” (Romani 8, 29).

Asumarea fără confuzie a naturii umane pasibile nu a compromis nimic din imutabilitatea naturii lui Dumnezeu şi prin urmare ea s-a împlinit sub forma *ataşamentului* filantropic al ipostasului trinitar al Fiului care L-a făcut să moară pe cruce, zdrobit de păcatele oamenilor. În ordinea ipostatică, imutabilitatea naturală s-a împlinit în relaţie şi în iubire: ceea ce caracterizează pe Fiul ca şi ipostas întrupat, aceasta nu este impasibilitate (este subiectul patimii în carne) şi impecabilitate care, paradoxal, este în El într-o *relaţie* inseparabilă cu Tatăl şi în *ataşament faţă de oameni.* Este tocmai această impecabilitate ipostatică pe care Hristos a imprimat-o la rădăcina libertăţii umane smerindu-se până la „chipul robului” din cauza

păcatului. Acest *ipostas,* a fost plănuit în momentul cel mai extrem al smeririi Fiului şi în ascultarea Sa până la moarte, când Duhul expirat de Hristos pe cruce a imprimat în om o modalitate ipostatică a libertăţii filiale în care adevăratul nume este milostenia:

„Hristos s-a oferit pe Sine însuşi oamenilor ca şi amprenta (*hypotyposin*) virtuţii şi păstrându-şi chipul *milosteniei* şi al bunăvoinţei faţă de restul, El a zdruncinat toate puterile pentru ca noi să putem comunica cu El" (Ep. 44, PG 91, 644 B).

Maxim s-a găsit pe sine mărturisind pe Fiul lui Dumnezeu care nu a mântuit pe oameni, ca şi Cel care le-a rectificat voinţa lor rea prin preponderenţa exterioară a voinţei Sale dumnezeieşti, după cum afirmau monoteliţii, ci prin noua naştere a voinţei lor în Duhul şi în Milostenie; noua naştere pe care a dobândit-o pentru fraţii Lui punându-şi persoana Lui în locul lor prin naştere şi moarte. Discipolul nu poate fi mai mare decât Maestrul. În cele din urmă, Maxim nu a reuşit să îi convertească pe creştinii vremurilor lui decât prin martiriu. Prin urmare Hristos a devenit în persoana sa o icoană vie a puterii kenozei Sale filantropice, singura capabilă să reînnoiască inima omului.

CAPITOLUL III

ÎNDUMNEZEIREA CA VENIRE ÎN OM A IUBIRII TRINITARE

Plecând de la momentul publicării Ectezei imperiale în anul 639 şi din cauza deciziei sale de a nu adera la confesiunea credinţei oficiale, Maxim, în văzul şi ştiinţa tuturor ştia foarte bine că el nu putea, în definitiv, să triumfe cu putere decât numai prin puterea martiriului. Am văzut în partea biografică că plecând de la acest moment el a început să i-a serios în considerare posibilitatea de a îşi da viaţa pentru credinţa sa.

De fapt, această previziune se înrădăcina în aprofundarea teologică care l-a dus la comuniunea în Hristos a voinţelor umane şi a celei dumnezeieşti realizată prin acest nod al comuniunii libere care nu a fost altul decât ipostasul Fiului, fiindcă el nu a voit să convertească libertatea decăzută a fiilor lui Dumnezeu printr-o presiune exterioară a atotputerniciei Sale. După kenoza liberă într-un ipostas dumnezeiesc se putea unii omul în condiţia lui de sclav şi să îl învieze, fără să îl manipuleze din exterior, în spre chemarea lui de

fiu al lui Dumnezeu. După cum a spus Maxim că aceasta s-a pus în practică în acelaşi fel felului în care, în lume, există mărturisiri ale Înviatului.

„Aceasta se pune în practică prin învingerea răului de către bine (Romani 12, 21), Pavel şi restul apostolilor, ca şi imitaţie a Mântuitorului, au detaşat în întregime lumea demonului şi s-au apropiat din nou de Dumnezeu. Din eşec, ei au fost din nou învinşi de cei care se credeau învinşi" (*Asc.* PG 90, 924 B).

Maxim nu a ignorat faptul că dezbaterile şi scrierile în care a mărturisit credinţa au fost din nou un mijloc natural care putea convinge, dar care nu a avut în definitiv puterea convertirii şi a mântuirii. Cazul lui Pyrrhus este cât se poate de instructiv: convinşi de argumentele lui Maxim în disputa de la Cartagina în 645 el v-a merge la Roma şi v-a mărturisii la mormântul Apostolilor o profesiune a credinţei ortodoxe; dar atunci când el s-a întors la Ravena sub o autoritate imperială el a început să retracteze. Maxim nu şi-a creat nici un fel de iluzie: numai jertfirea vieţii sale până la moarte ar fi putut convertii sufletele, arătând că această dogmă a celor două voinţe a Mântuitorului (şi ceea ce implică ele pentru noi) făcea parte din taina vivificatoare a Înviatului. Deasemenea el a scris unei mănăstiri de monahii că el s-a debarasat de monotelitism:

„eu nu am încetat, dar când am fost obligat să o fac, să trăiesc viaţa prezentă şi trecătoare, de a îmi imagina felurile de a înşela fermentul vostru în credinţă; şi eu nu am refuzat să mă dau pe mine însumi ca şi exemplu pentru sufletele voastre dacă circumstanţele mi-ar fi cerut-o. Eu m-aş fi oferit pe mine însumi cu toată însufleţirea. Dumnezeu mi-a cerut-o prin harul Său, *căci numai El v-ar fi putut aduce la Hristos Dumnezeu* şi v-ar fi putut cucerii prin conversaţiile voastre, prin ruptura şi separaţia care s-a produs între voi şi trupul Său" (*Ep.* 18, PG 91, 589 B).

Singur ataşamentul ipostatic care, în iubirea de oameni a lui Dumnezeu, l-a lăsat pe Fiul şi oamenii în adopţia filială, numai El ar fi putut atinge libertatea omului la rădăcina ei. Ar trebui ca Fiul, ca şi filantrop, să se bucure de om în condiţia sa de sclav pentru a face să renască liberul arbitru al păcătosului în „măreaţa libertate" a ascultării filiale: căci omul, în definitiv, „a cedat la picioarele unei kenoze extreme."[89] Modul ipostatic al kenozei filatropice a arătat o „inovaţie" dublă în raport cu ordinea naturilor. Fiul a apărut ca şi un subiect ipostatic al unei existenţe umane istorice şi pasibile putându-se ataşa prin condescenţă de omul păcătos până într-acolo că a murit pe cruce. Lui Hristos, omul îi apare ca fiind „inovat," eliberat nu de păcatul lui, ci şi de limitele naturii în harul adopţiei Lui filiale. Această modalitate dublă a comuniunii ipostatice a lui Dumnezeu şi a creaturii Sale a adoptat, ca şi kenoză umană a Fiului întrupat şi inovaţia filială a omului îndumnezeit, desfăşurându-se prin plecarea singurei taine cu adevărat teandrice: milostenia. Aceasta Maxim a înţeles-o destul de bine, întrevăzând în acelaşi fel la orizont martiriul mărturisirii milosteniei.

„legea harului ne-a împins spre imitarea directă a lui Dumnezeu. Acel Dumnezeu care şi-a iubit proprii duşmani în păcat – dacă am putea vorbii astfel – până în punctul în care, *El a acceptat a se pogorî, fără alteraţie, în natura noastră,* de a devenii om, de a se comporta ca unul dintre noi şi *de a asuma ca şi patimă a Lui propria noastră condamnare pentru a ne îndumnezeii* deasemenea prin har, în măsura în care El a devenit om, prin planul Lui dumnezeiesc. Acest exemplu al lui Hristos ne face să ne ataşăm de ceilalţi natural sau să îi iubim duhovniceşte *în măsura în care ne iubim pe noi înşine,* dar şi să ne ataşăm de alţii ca şi de noi înşine, de exemplu de Dumnezeu. *O astfel de milostenie faţă de ceilalţi ne-ar putea întotdeauna să se dovedească pentru dorinţa noastră de a murii pentru ceilalţi:* „nu există

[89] A doisprezecea Scrisoare a lui Toma, în *Byzantion* (1964), p. 434.

iubire mai mare decât acea de a îţi da viaţa pentru cel pe care îl iubeşti...” Iubirea este destinată *îndumnezeirii omului prin care natura umană nu suferă nici un fel de alteraţie:* ea este destinată să arate natura umană ca şi chip, *Arhetipul care este toată esenţa şi toată natura* şi ei îi vom procura viaţa veşnică şi fericită” (*Thal.* 64, PG 90, 725 B-728 A).

Teandrismul milosteniei s-a împlinit după ireductibilitatea legii naturii: kenoza lui Dumnezeu în persoana Fiului prin iubirea de oameni, îndumnezeirea omului ca şi fiu al lui Dumnezeu prin milostenie.

„Omul a devenit Dumnezeu în măsura în care Dumnezeu a devenit om, căci omul s-a ridicat prin urcuşurile dumnezeieşti *chiar la măsura în care* Dumnezeu s-a golit pe Sine prin filantropie şi a parvenit, fără schimbare, până la extremităţile naturii noastre” (II Amb 60, PG 91, 1385 C).

Paradoxal „ascensiunea dumnezeiască a omului” constă în definitiv, ca şi arătarea a textului anterior, în facerea transpunerii ipostatice a legilor naturii Sale dându-şi viaţa Sa nu numai pentru prietenii Lui ci şi pentru duşmanii Lui. Aceasta însemnă mai mult decât orice devenire, în martiriu, un exemplu viu de milostenie, pe care Maxim l-a putut oferii unei mărturisirii eficace a veritabilului sens la teandrismului hristic.

Pentru noi rămâne să înţelegem cum în *persoana* Fiului lui Dumnezeu s-au unit două aspecte ale mişcării ipostatice a milosteniei care a „transpus” natura dumnezeiască şi natura umană printr-o comuniune personală. Noi apreciem teandrismul milosteniei de care ne putem apropia, prin trecerea prin anumite cuvinte, în taina unei veniri eshatologice a Fiului lui Dumnezeu ca şi Fiu al Omului.

I. Filantropia: devenirea umană a lui Dumnezeu

Bunătatea dumnezeiască şi iubirea trinitară

Pentru Maxim, Dumnezeu nu a mântuit omul asumându-şi o umanitate pasivă, ca şi un organ inert al voinţei Sale atotputernice. Dacă Dumnezeu nu l-ar fi mântuit pe om prin preponderenţa voinţei şi a energiei Sale, ce altă „putere” salutară ar fi putut pune El în acţiune pentru a îl mântui pe om? Dacă Dumnezeu este cauza convertirii inimii omului după cum se exprimă această „cauzalitate,” ce altceva ar fi putut opera această necesitate naturală? Taina acestei vieţi dumnezeieşti, Maxim o găseşte în fraza Sfântului Ioan: Dumnezeu este milostenie, El a acţionat pentru Maxim ca să arate că milostenia transpune ipostatic Bunătatea dumnezeiască în viaţa trinitară şi că acest sfat trinitar stă la originea unui plan al iubirii în care El s-a angajat personal fiindcă Fiul a terminat de împlinit lucrarea Sa, venind în existenţă într-o natură umană pentru ca în cele din urmă să moară:

„Dumnezeu, *în măsura cuvenitei Sale bunătăţi* odinioară prin profeţi a instituit în mai multe feluri milostenia pentru oameni şi în măsura iubirii Sale de oameni a devenit om la sfârşitul vremurilor, Împlinindu-se astfel pe Sine însuşi. El nu numai că ne-a iubit ca pe Sine însuşi ci mai presus de Sine, ca şi însemnătate deplină a puterii Tainei celor care au primit cu evlavie mărturisirea credinţei în El. În cele din urmă dacă El s-a dat pe sine pentru noi deliberat la patimă şi la moarte, S-a pus în locul nostru care a trebuit să suferim ca şi unii responsabili, fiind clar că El ne-a iubit mai mult decât Îl iubim noi, fiindcă El s-a dat pe Sine morţii şi – chiar şi dacă expresia este mai grea – este clar că El a ales, mai mult decât orice, ultragiile în momentul voit de Iconomia mântuirii noastre, preferând propria Lui mărire după natură, ca fiind cea mai vrednică. *Trecând peste mărirea lui Dumnezeu şi debordând mărirea*

lui Dumnezeu, El a făcut să se întoarcă la Sine cei care au fost plecaţi, un fel şi o manifestare mai plenară a propriei măriri. Nimic nu îi este mai propriu principiului măririi Sale decât mântuirea oamenilor. În vederea ei toate cuvintele şi tainele şi ceea ce este mai presus de orice mai tainic decât toate tainele: Însuşi Dumnezeu a devenit carne din cauza milostivirii, în asumarea unei cărni care a datorat sufletului inteligent şi dobândit în Sine însuşi, fără mutaţie patimile naturii noastre umane prin salvarea omului şi oferindu-se nou ca şi amprentă (*hypotiposin*) a virtuţilor şi mântuind chipul milosteniei şi a bunăvoinţei faţă de Sine şi de semen, a mobilizat toate puterile noastre în vederea corespondenţei (mântuirii) după cum o cerem noi" (*Ep.* 44, PG 91, 641 D-644 B).

Dacă Dumnezeu Treimea este mai mult decât bun El a putut fără să îşi altereze imutabilitatea Lui esenţială, să vină în persoană, ca şi Filantrop, să îşi imprime propria taină a milosteniei pe fondul inimii omului, fără să treacă peste voinţa naturală a acestuia, ci mobilizând interiorul în transformarea iubirii. Kenoza personală a Fiului lui Dumnezeu a arătat milostenia ca şi viaţă intimă a Treimii care a transpus ipostatic atributele esenţiale ale Fiinţei desăvârşite şi care S-a descoperit ca şi rădăcină tainică a Măririi:

„Cuvântul lui Dumnezeu a depăşit prin a manifesta într-un fel ce nu poate fi circumscris înălţimea propriei Măriri în kenoza Sa pentru noi, El care a dorit atât de mult să ne schimbe după cum este şi El schimbat în carne în vederea celei mai mari umanităţi" (*Th. Pol.* 15, PG 91, col. 156 C).

Această kenoză voluntară a Cuvântului, care singură putea schimba omul fără să îi suprime voinţa Sa, nu a stricat caracterele naturii dumnezeieşti căci kenoza se înrădăcina în milostenia Persoanelor trinitare în viaţa transpusă ipostatic a înseşi proprietăţilor esenţei dumnezeieşti.[90] Taina, adică comuniunea omului cu Dumnezeu, s-a împlinit în kenoza ipostatică a Cuvântului care, ca şi amprentă a milosteniei, a putut singură să opereze mântuirea fără să se altereze una pe cealaltă în naturi:

„kenoza voluntară a lui Dumnezeu a dat naştere Tainei din bunătate faţă de oameni; dar plecarea Lui deliberată faţă de carne nu a reprezentat o decădere pentru dumnezeire; căci *fiind imuabil,* El a necesitat ceea ce este şi a devenit ceea ce nu este, *fiind filantrop,* El a păstrat intact până la capăt ceea ce a devenit" (*Ep. 19,* PG 91, 592 D).

Taina s-a împlinit în kenoza Fiului lui Dumnezeu adică în planul Lui filantropic. Conceput în Sfatul Trinitar mai înainte de crearea universului, El este cel care poate determina îndumnezeirea noastră prin adopţie filială şi El o face eshatologic prin circumscrierea ordinii şi timpului naturii create:

„Aceasta o numim Sfatul lui Dumnezeu Tatăl, kenoza indicibilă a Fiului Monogen pentru îndumnezeirea naturii noastre: kenoza care a circumscris limitele veacurilor" (*Pater,* PG 90, 873 C).

Maxim a regăsit, prin trecerea prin ideea kenozei, vechea temă dragă părinţilor anteniceieni, a Iconomiei Trinitare. În cele din urmă, este una dintre Persoanele Sfatului cea care a împlinit Taina ca şi om, cu participarea celorlalte două:

„Marele Sfat al lui Dumnezeu Tatăl este taina şi necunoştiinţa iconomiei dumnezeieşti: împlinite prin întrupare, Fiul Monogen a descoperit şi a devenit mesagerul Marelui Sfat veşnic (*Is.* 9, 6) al lui Dumnezeu Părintele" (II *Th. Ec.* 23, PG 90, 1136 A).

[90] Nu trebuie să credem că concepându-L pe Dumnezeu ca şi Cel care este am lăsat liberă determinarea. Determinările ontologice ale Fiinţei simple sunt, din contră, cele cu cea mai mare necesitate care coincide cu cea mai suverană libertate.

Iubirea omului, termen al Sfatului Trinitar

Taina planului lui Dumnezeu s-a împlinit, după Iconomia trinitară, prin kenoza Fiului care a mers până la moartea pe cruce. În cele şase zile ale creaţiei, El trasează prin inovaţie eshatologică, îndumnezeirea omului ca şi fiu al lui Dumnezeu, pe care puterile îngereşti o pot înţelege numai prin trecerea prin Biserică (Efeseni 3, 10).

„Domnul nu a manifestat niciodată mai mistic ziua a şaptea (moartea) şi ziua a opta (învierea) decât prin numirea „zilei şi a orei împlinirii" (Ioan 19, 30) şi în măsura în care a cuprins tainele şi principiile întregi. Niciuna dintre puterile creşti sau pământeşti nu a ajuns la adevărata cunoaştere decât numai prin experienţă, cu excepţia fericitei dumnezeiri care a realizat-o deja" (1 *Th. Ecc.* 55, PG 90, 1104 B-C).

Trecând la Tatăl prin ascultarea până la moartea pe cruce, fiul lui Dumnezeu a făcut din kenoza Lui limita eshatologică a lumii. El a arătat că creaţia nu are un sfârşit imanent, în care ea se putea găsii împlinită în finalitatea ei naturală, ci şi-a găsit modul ei de inovaţie eshatologică în modul de a exista inaugurat de Fiul lui Dumnezeu, înţeles cel mai bine de sfinţi:

„prin familiaritatea lor cu Domnul în momentul Schimbării la Faţă şi prin întreţinerea cu El prin „exodul pe care El trebuia să îl împlinească la Ierusalim" (Luca 9, 31), Moise şi Ilie nu au indicat pur şi simplu termenii tainelor anunţate în subiectul Lui de lege şi de profeţi, ci a mai arătat că limita fixată de Sfatul dumnezeiesc în iconomia Sa nu este inerent în nici una dintre felurile Lui de exista ci numai marii providenţe şi Judecăţii Sale. Prin această trecere, totul a fost realizat printr-un fel potrivit în vederea sfârşitului cunoscut de mai înainte numai singur de Dumnezeu. Acest final a fost ignorat în mod egal fie din cauza a ceea ce este El în definitiv, fie din cauza felului său, a genului şi a momentului lui: dar a fost cunoscut numai prin ceea ce a putut fi pătruns, sfinţilor care şi-au curăţit sufletele prin virtuţi" (*Amb.* 10, PG 91, 1169 A).

Iconomia tainei s-a arătat printr-o „înţelepciune împestriţată" (Efeseni 3, 10) paradoxală, în care omul şi lumea au găsit un sfârşit neprevăzut. Această Înţelepciune, în alt sens, ca şi „nebunie a crucii", l-a descoperit pe Dumnezeu după modul arătat în kenoza Lui care a „inovat" legile naturii:

„Domnul L-a numit pe Petru Satan (Mt. 16, 23) fiindcă el a înţeles ce avea de făcut Domnul – că El era pe punctul de a suferii – după mersul natural al lucrurilor, a ştii că Viaţa avea să moară şi că Mărirea v-a fii necinstită. Domnul, a voit să se facă înţeles că *el nu trebuia să caute o necesitate a naturii în cea ce este mai presus de natură* şi a voit să opereze prin contrarii: împlinirea vieţii prin moarte şi a măririi prin necinste. Având în vedere că înţelegerea lui Petru i se opunea Lui, El a spus: „înapoia Mea!" în sensul că „urmează-mi sfatul Meu şi nu te preocupa să cauţi cursul necesar al lucrurilor" (Q:D: 12, PG 90, 793 B-C).

„Sfatul" lui Hristos nu a fost altul decât cel al Sfintei Treimii, faţă de un om înviat printr-o kenoză a Fiului lui Dumnezeu, singură capabil de a merge până la capătul păcatului şi de a se ridica la chemarea sa de fiu al lui Dumnezeu. Această ascultare a fost împlinită de Hristos până la nivelul morţii pe cruce: El putea prin urmare să lase să izvorască din coasta Sa străpunsă să ţâşnească Viaţă veşnică şi Duhul care mărturiseşte în om libertatea Sa măreaţă. Maxim a simbolizat acest dat al lui Hristos în aneatizarea lui Hristos, expunând povestea pelicanului:

„Ce a voit el să spună: „am ajuns ca şi pelicanul în deşert"? Acest pelican este o pasăre. Şarpele detestă mult puii acestuia. Prin urmare pelicanul îşi pune la înălţime cuibul

său, dar şarpele îl cuprinde din toate părţile. Observând de unde suflă vântul, şarpele inspiră veninul său asupra puilor care mor. Apoi vine pelicanul şi vede că el şi-a omorât puii. Fixându-şi ochii pe un nor, el zboară spre el şi rupe coastele şi după ce trece prin nor, el face ca sângele să cadă asupra lor pentru a îi învia. Pelicanul îl simbolizează pe Hristos: copii lui, Adam şi Eva natura noastră; cuibul, paradisul; şarpele, diavolul apostat. Şarpele perfid a inspirat prin veninul lui neascultarea primilor creaţi şi ei au murit din cauza păcatului. Astfel, *Domnul şi Dumnezeul nostru prin iubirea Sa pentru noi a fost ridicat pe adevărata cruce. Împungându-I-se coasta, El ne-a dat viaţa veşnică prin trecerea prin norul Duhului Sfânt" (Q.D. 29,* PG 90, 808 B-809 B).[91]

Am văzut mai sus că nu este deloc un hazard faptul că tema kenozei Fiului se deschide direct prin pnevmatologie. Kenoza manifestată în cele din urmă ca şi „cauzalitate" salutară a lui Hristos nu s-a împlinit decât în plecarea persoanei Sale până la fundul naturii noastre umane decăzute pentru a comunica prin ea oamenilor, prin singura putere a Duhului dată pe cruce, prin amprenta ascultării filiale:

„Cel care pentru noi a devenit asemănător cu noi ne-a spus, că El a chemat omul lui Dumnezeu Tatăl: „dar nu după voinţa mea ci a Ta," văzând că El este Dumnezeu prin natură, El a împlinit ca şi om voinţa Părintelui" (Th. Pol. 6, PG 91, 68 C).

Amprenta (*hypotipase)* acestei ascultări filiale, a Fiului până la mormânt în umanitatea Lui a fost realizată prin agonia din Gheţimani. Deasemenea, prin coasta Lui împunsă pe cruce a putut izbugnii Duhul filiaţiunii care a însemnat omul cu pecetea adopţiei dumnezeieşti, făcându-l născut în Împărăţia asemănării libere cu Tatăl:

„sufletul este cel care după liberul său arbitru a preschimbat asemănarea cu Dumnezeu şi a generat prin marea Împărăţie care s-a găsit esenţial în Dumnezeu Părintele a toate: aceasta a urmat sclipitor asemănării Duhului Sfânt" (Pater, PG 90, 889 C).

Teurgismul natural şi teandrismul personal

Maxim a descoperit din ce în ce mai mult articulaţia Tainei care leagă mântuirea de kenoza ipostatică a Fiului de îndumnezeirea prin naşterea liberă a omului în Duhul. Interpretând Taina mântuirii ca şi o adopţie filială în milostenie şi deasemenea singur în comuniunea cu Dumnezeu şi a omului cu Hristos:

„din cauza acestei iubiri supreme şi infinite pentru oameni El a devenit prin natură ceea ce El însuşi a iubit, fără să piardă nimic din propria Lui natură care a realizat această kenoză inefabilă şi fără să diminueze cu nimic sau să schimbe compoziţia umană care a realizat-o

[91] Am putea să ne mirăm de ce nu găsim în acest paragraf decât numai persoanele Fiului şi a Duhului, fără să se facă nici o menţiune de Tatăl: Adam şi Eva sunt aşa numiţii copii a lui Hristos. De fapt, Iconomia este pentru Maxim esenţial trinitară, adică concepută şi finalizată prin Tatăl. Ar fi destul să citâm, văzând dezvoltările cele mai tehnice ale capitolului următor, o altă alegorie curioasă pe care Maxim a interpretat-o ca şi pe o iconomie trinitară. El menţionează pe vechii regi greci care îşi sacrificau copii lor pentru mântuirea poporului lor (cf. Agamemnon şi Ifigeniu): „Dumnezeu a permis ca grecii (raportându-se la evrei), să beneficieze de preştiinţa realităţilor care pentru ei aveau să vină, la fel ca şi cunoştinţele modurilor de a scăpa din diferite necazuri. El a permis ca realităţile să vină la ei prin nădejde, prin toate căile lui prin Providenţă, după capacitatea fiecăruia, în vederea împlinirii marii taine a venirii. În cele din urmă, dacă afecţiunea regilor se adresa subiecţilor lor prin trecerea printr-un act menit să îi ferească pe oameni de o anumită fatalitate marcantă, nu este nimic străin şi lipsit de evalvie în faptul că din moment ce Cel ce este iubitor de oameni prin esenţă, singurul Creator şi Rege al oamenilor, a dat prin trecerea prin iconomia cărnii Lui, Fiul Său la moarte pentru toţi oamenii cu scopul de a răscumpăra din robia celui rău" (*Ep.* 26, PG 91, 616 A-B).

prin asumarea lui negrăită asigurând contrariul consistenţei Acestuia" (I *Amb.* 5, PG 91, 1048 C).

Kenoza filantropică a Fiului lui Dumnezeu arată că Întruparea este o aventură dumnezeiască de altfel redutabilă prin care simpla asumare de Cuvântul a anumitor proprietăţi a naturii umane (după teoria monofizitismului severian):

„dacă Hristos este Dumnezeu şi om real şi cu adevărat după unire, dacă se spune că El este Dumnezeu şi om prin simpla numire şi denominare, atunci devine din ce în ce mai clar că Cel despre care se spune că este în acelaşi timp Dumnezeu şi om după unire, mărturiseşte, în acelaşi timp numele şi naturile pe care le numeşte. Aceasta este mai puţin veridic pentru cei care mărturisesc că în Hristos nu există decât denominaţii pure, total lipsite de realitate... Cine este acela care ar putea înstrăina doctrina Părinţilor, care ar putea crede şi ar putea însemna credincioşilor că după unirea naturii dumnezeieşti a Cuvântului ea a fost schimbată în natura cărnii sau că natura cărnii a fost schimbată, prin unire, în natura Cuvântului?" (*Ep. 17, PG* 91, 581 C-D).

Dacă monofizitismul „verbal" al lui Sever era cu uşurinţă respins în numele realismului Iconomiei Întrupării, el trebuia între altele să intre în comuniune cu monoenergismul. Consubstanţialitatea trinitară definită la Nicea şi Constantinopol ne face să ne cântărim cu bănuială subordinaţionismul în ceea ce priveşte tema kenozei şi a ascultării Fiului. Doctrina capadociană a ireductibilităţii logice a Persoanelor Trinitare în esenţa lor, nu a fost introdusă, până la Sfântul Proclu al Constantinopolului şi al Calcedon, în domeniul hristologiei. Dacă ar trebui să distingem naturii din Hristos, nu am face decât să ameninţăm imunitatea dumnezeiască ca şi Apolinarie, de a nu comenta despre natura Sa umană asupra căreia nu s-a acţionat direct prin energie – şi mai presus de orice prin voinţă – superioară lui Dumnezeu. Chipul care a devenit cel mai spontan în peniţele celor mai veritabili autori, în special tradiţia alexandrină, a fost cel al sufletului şi al corpului.[92] Acestea au permis să arătăm că cele două naturi au fost mânuite, la fel ca şi sufletul şi corpul în compoziţia umană, dar în acelaşi timp ele s-au adaptat natural într-o sinteză în care elementul director se baza cel mai mult pe dumnezeirea care guverna umanitatea la fel ca şi sufletul care guvernează corpul. În acelaşi timp scandatul kenozei a fost reabsorbit fiindcă această umanitate apăra ca fiind capabilă să se unească cu dumnezeiescul. Din nou, este această imagine care este retipărită fără de încetare de o tradiţie patristică bântuită de spectrul arian, la care cuteza să se ridice. Pentru el, teandrismul lui Hristos nu putea să vină decât dintr-o armonie prestabilită între natura umană inferioară şi natura dumnezeiască superioară care era atrasă pasiv în participarea ierarhică la superior. Sinteza hristică se înrădăcinează în taina milosteniei trinitare, în Filantropia care l-a făcut pe Unul din Treime să se unească paradoxal în ipostasul lui Dumnezeu şi al omului fără să suprime plecarea Necreatului şi a naturii create:

„În noi, sufletul are puterile naturale ale corpului în corespondenţă cu propriile lui energii şi în măsura în care el este capabil să le primească prin natură, fiindcă el se uneşte cu corpul. Prin urmare Cuvântul lui Dumnezeu, nu are nici un principiu esenţial (*logos*) şi nici o modalitate (*tropos*) a puterilor naturii umane prin El asumate în acord cu propriile lui energii şi ca şi consecinţă nu a găsit nici o creatură care să fie capabilă să le primească. Dar el, Unic în asumarea cărnii datorită sufletului, *a devenit om printr-o voinţă ce nu poate fi spusă,* a

[92] Monoenergismul a exploatat abuziv acest chip care nu se găsea, de exemplu, la Sfântul Chiril al Alexandriei: „Fiul nu s-a schimbat în carne ci mai mult decât orice a locuit în carne, *folosind-o* ca şi propriul lui corp" (PG 73, 161 B).

rămas ceea ce era El şi a inovat naturile după un mod (*tropos*) mai presus de natură, pentru ca să îl mântuiască pe om" (*Ep.* 13, PG 91, 532 B-C).

Filantropia trinitară care operează kenoza ipostatică a Fiului lui Dumnezeu nu L-a reunit pe Dumnezeu şi pe om într-o sinteză obţinută natural prin preponderenţa superiorului, ea a inovat în modul ei aceiaşi kenoză care a păstrat naturile transpunându-le în paradoxul unei uniuni ipostatice. Noi crezând putem afirma că nu s-a găsit nici un fel de exemplu în patristica greacă cu o pondere faţă de teurgismul emanaţionist al neo-platonismului care a făcut posibilă comunicarea între ele a naturii ca şi intermediar în participarea degradată a aceluiaşi dinamism dumnezeiesc al procesiunii şi a ascensiunii ierarhice:

„natura nu este niciodată în comuniune cu natura după natură; ci fără să participe, ea este total diferită după esenţă prin raport cu restul naturilor" (*Th. Pol.* 8, PG 91, 108 C-D).

Mai mult decât acest principiu metafizic al inspiraţiei net aristotelice, Maxim a avut motive dogmatice specifice pentru a refuza a lua în considerare teandrismul lui Hristos ca şi o sinteză naturală. Maxim a estimat că concepând sinteza hristică în chipul dominaţiei naturale în suflet a corpului din compoziţia umană, s-ar compromite transcendenţa Dumnezeului creştin care ar putea fi pretins că este mântuit numai prin intermediul unei superiorităţi ierarhice. Preponderenţa fizică a unei naturi faţă de cealaltă, nu are loc decât numai în domeniul cosmologic al creatului unde naturile s-au ordonat pentru a constitui universul. Sinteza naturilor naturale, ca cea a sufletului şi a corpului, au fost înscrise prin necesitate ontologică în înseşi geneza partidelor care nu au putut să vină în fiinţă una în alta. Această sincronie, subiacentă preponderenţei naturale, care a motivat refuzul lui Maxim de a lua în considerare sinteza hristică ca şi o sinteză naturală.

„Toată natura sintetică poartă din partidele venite sincronic la existenţă, adică din nefiinţă la fiinţă, în vederea împlinirii ordinii întregului Univers creat care a avut puterea care a creat Totul şi a păstrat fiinţa. Ele sunt prin urmare posedate de alte fiinţe care sunt necesar împlinite în propriile lor părţi, după cum este cazul omului şi a altor lucruri care au o natură sintetică... dacă aşa stau lucrurile cu toate naturile sintetice, nici unul dintre cei care vor reflecta evalvie la tainele dumnezeieşti nu v-a avea curajul să spună că Hristos constituie o singură natură sintetică, de frică de a nu fi cuprins de o anumită determinaţi necesar de ceva care leagă ordine naturală a lucrurilor de acelaşi fel: Hristos este în întregime creat şi vine din nefiinţă, El este circumscris şi pasibil, El nu este consubstanţial cu Tatăl; sau altcumva v-om ajunge să presupunem că carnea este împreună veşnică cu Cuvântul şi Cuvântul sincronic cu carnea...Trebuie prin urmare să mărturisim un ipostas sintetic al lui Hristos şi două naturi, la finele cărora ele sunt cunoscute ca fiind consubstanţiale şi conaturale cu Tatăl şi recunoscute după carne ca fiind consubstanţiale şi conaturale cu noi, în acelaşi fel în care ambele sunt făcute să existe după Tatăl şi după ce noi am devenit mijlocitori între Dumnezeu şi oameni" (*Ep.* 12, PG 91, 488 D-489 A-.B).

Geneza sincronică a părţilor în sinteza naturală implică mai mult ideea de necesitate. Originea tipului de sinteză este prin urmare involuntar şi nu ascultă decât de predeterminarea ordinii naturii în universul creat. Aici a apărut pericolul unei interpretări cosmice a Tainei mântuirii după cum a arătat-o extraordinar de bine Dionisie şi după cum Maxim a susţinut-o în primele lui scrieri (*Ambigua II*) cu mai multe nuanţe dar, după cum am văzut, fără să scăpăm de anumite motive, în special cel al monoenergismului verbal. Poziţia acestuia a devenit între timp o mărturisire a transcendenţei teandrismului hristic prin raport la orice formă de teurgism sau la tetrarhia cosmică. Dimensiunea cosmică a Tainei nu a fost respinsă dar ea a fost transpusă eshatologic în unirea ipostatică a lui Dumnezeu şi a omului

care transcede radical orice procesie sau orice participare naturală. Opus sintezei naturale care este necesară şi involuntară, unirea ipostatică s-a împlinit printr-o kenoză deliberată a Persoanei Fiului ca şi motiv al Filantropiei graţioase a Sfatului Trinitar. Aceasta singur în modul ipostatic al adopţiei filiale comunicate omului prin kenoza filantropiei, că Dumnezeu şi omul pot comunica şi „inova" în eshatologia tainei milosteniei, „anterioare" întemeierii lumii" (*Eph.* 1, 4).

„Sufletul domină corpul fără voinţa deliberată şi este dominat de el: el îi dă viaţă fără să decidă prin sine facerea fiinţei şi el participă natural la patimile şi durerile lui prin tăria puterii inerente ei care se face capabil de aceste lucruri (*PG* 91, 488 D).

O astfel de natură a fost vizibil creată pentru a contribui la împlinirea plenitudinii care susţine eminamente universul. Dar nimic din acestea nu a fost contemplat în Hristos de cei care au voit să demareze în evlavie, de frică de a nu face mişcarea Cuvântului spre carne involuntar şi fără nici o alegere... dar cel care ţine toate ale oamenilor evlavioşi v-a crede că Dumnezeu *Cuvântul, existând mai înainte de orice veacuri şi fiind autorul veacurilor, a împlinit kenoza Lui după o voinţă deliberată* şi s-a făcut om în vederea restaurării universului şi nu a putut contribui la împlinirea lui internă. *Căci prin modul (tropos) iconomiei şi nu după legea naturii Cuvântul lui Dumnezeu a venit la oameni în carne.* Deci Hristos nu are o natură sintetică, după teoria celor care văd Evangheliile, *căci El există după un mod (tropos) ipostatic total independent de legea naturii sintetice.* El este un ipostas sintetic, car nu duce cu sine natura sintetică atribuită ei după esenţă. *Aceasta este ceva cu adevărat paradoxal: contemplarea unui ipostas sintetic fără ca natura sintetică a Lui să fie atribuită după esenţă*" (*Ep.* 13, PG 91, 516 A-C).

Respingând ideea preponderentă cosmologică şi involuntară a naturii dumnezeieşti asupra cele umane, Maxim a arătat că Taina mântuirii a fost împlinită de kenoza unei persoane Trinitare în care filantropia gratuită transcede orice necesitate naturală. În acest context, harul mântuirii nu a putut niciodată să se prezinte ca şi o cauzalitate a naturii. Harul a descoperit gratuit kenoza ipostatică după care Fiul a transpus liber natura Sa umană în modul filial al Iconomiei.

„Trebuie să stabilim clar că *numai în măsura în care El a realizat unirea ipostatică cu natura umană, că Cuvântul a dobândit victoria. Dacă de fapt, Cuvântul, a rămas în întregime imuabil, a realizat aceasta într-o kenoza inefabilă realizată în propria Lui carne,* devine clar că carnea, deplin asumată şi-a găsit în El ipostasul Lui: vreau să spun că, după ipostas, carnea nu a fost deloc distinctă de Cuvânt... Noi credem că Domnul a făcut-o, după chipul nostru, experimentând condiţia umană, doar cu excepţia păcatului. În cele din urmă, *ar fi imprudent să spunem că victoria a fost dobândită după un alt mod care caracteriza natura asumată, în ordinea esenţei.* El nu a făcut nimic altceva decât să recunoască după unire carnea care s-a datorat unui suflet care s-a odihnit diferit datorită calităţilor lui naturale: *nu credem că această diferenţă a fost suprimată cel mai tare.*[93]

După cum am spus mai sus, pentru Maxim mântuirea nu a fost o cauzalitate exterioară naturii lui Hristos, ci o iconomie a persoanelor trinitare care a împlinit taina Filatropiei până la kenoza ultimă a Fiului care a prins loc în omul căzut:

„acelaşi (Cuvânt) a suferit pentru noi în carne rămânând în întregime impasibil în dumnezeirea Lui, în felul în care *mântuirea noastră a locuit în moartea Unicului fiu al lui Dumnezeu – o taină paradoxală şi de neexplicat* – căci mărirea esenţei Sale şi a identităţii cu Părintele a demarat, fără nici o întrerupere, fără nici o slăbiciune" (*Ep.* 12, PG 91, 468 D).

[93] A doisprezecea scrisoare către Toma, editată de P. Canart, în *Byzantion* (1964), p. 434.

Asumarea naturală şi ipostasul kenotic

Atotputernicia dumnezeiască şi modul milosteniei trinitare a triumfat în pogorârea Unuia din Treime. Dacă kenoza Fiului a putut mântuii genul uman, este din cauza ca ipostasul Lui trinitar nu a fost reductibil la natura individualizată care nu subzistă decât în ea. Individul participă la specie împărţit material. Ipostasul Fiului a putut lua locul tuturor oamenilor, S-a pogorât întru cele mai de jos şi a devenit *sursa* şi *modul* de existenţă umană a lui Iisus. Deasemenea, acesta S-a supus recensământului ca şi individ în timpul cezarului Augustus (Luca 2, 1), a existat după modul ipostatic al Fiului, scăpând inefabil de toate definiţiile care pretindeau că se pot circumscrie prin gen, diferenţă specifică şi individuală:

„persoana sintetică a lui Hristos nu este numită individ. Ea este fără nici un raport cu împărţirea care s-a pogorât asupra genului celui mai general şi prin subdiviziunea formei celei mai specifice şi pentru a o circumscrie pe aceasta din urmă ca şi propria Lui procesiune. Din această cauză, după prea înţeleptul Chiril, în numele lui Hristos nu s-a inclus posibilitatea de definiţie. El nu este de fapt nici un fel de formă atribuibilă la mai multe entităţi diferite de număr, nici esenţei a ceva. El nu este un individ care ar putea rămâne la o formă sau la un anumit gen şi nici nu a circumscris în esenţa Lui nici un fel de gen sau diferenţă. Dar El este un ipostas sintetic care a unit în sine diferenţa naturală între extreme şi Le-a permis prin unirea propriilor părţi" (*Th. Pol.* 16, PG 91, 201 D-204 A).

Transcendenţa lui Hristos ca şi ipostas nu a fost izolată prin urmare într-o unitate inefabilă şi separată. Din contră, dacă nu ar fi fost susţinerea individuală a unei naturi, nu s-ar fi putut reduce să semnificăm existenţa unei esenţe, chiar şi cea dumnezeiască, a ipostasului trinitar pentru a semnifica pe Fiul ca să cuprindem natura umană, devenind sursa şi felul de a exista a omului Iisus fără să facă umanitatea şi nici să altereze dumnezeirea.[94] Existenţa individuală este necesar legată de o natură în care ea este principiul subzistenţei. Ipostasul trinitar şi-ar fi putut da modul lui de subzistenţă în două naturi existente şi nu a fost ameninţat în unitatea lui ci ea a voit să fie confirmată într-un fel ireductibil sclipitor al ordinii lui bazate pe principiile naturii (esenţă şi existenţă).

„În acelaşi fel în care Unicul (Hristos) a plecat de la două naturi, adică El este unul în două naturi, la fel ca şi restul părţilor, după principiul ipostasului; în acelaşi fel fiecare din părţi este menţinută în principiul naturii prin Unul ipostasului şi în măsura în care S-a realizat" (*Ep.* 12, PG 91, 493 D).

Maxim a numit-o „enipostaziere" modul ipostatic după care există natura umană asumată de Cuvânt." Natura enipostatică păstrează toate determinaţiile şi energiile ei esenţiale în existenţa umană a Lui Iisus. Aceasta este rădăcina existenţei Lui umane individuale pe care umanitatea lui Iisus a fost enipostaziat în Fiul care a asumat în felul lui de Său de existenţă trinitară. Ipostasul nu a fost sau nu a avut nici un fel de concurent cu existenţa umană individuală ci un fel de anumită transpunere, în înseşi sursa Lui, în modul ipostatic al Fiului lui Dumnezeu care a oferit ceva nouă fără să altereze fiinţa Lui:

„credinţa nu a rămas fără existenţă şi fără o anumită precumpănire a ipostasului, ci enipostaziată în felul în care nu a ştiut să semnalizeze mental ca şi un accident, ci a fost

[94] V. Lossky, „Noţiunea teologică de persoană umană" în *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu,* Paris, 109-121. pentru cele ce ating elaborarea proprie teologică după Maxim a noţiunii de persoană în cadrele hristologiei a se vedea articolul nostru „ Persoana compusă a lui Hristos după Sfântul Maxim Mărturisitorul" în *Revue Tomiste* 1974 (2), p. 181-204.

contemplată real fără forma fiinţei... La fel „enipostazierea” ţine de natura existenţei naturale şi esenţiale; şi la fel o natură activă şi operativă semnifica că această natură se datora puterilor naturale şi a celor esenţiale. Astfel, trebuie să subliniem că în subiectul lui Hristos naturile lui nu erau fără existenţă şi nici fără de energie, adică să nu spunem că ele au fost ipostase şi nici genţi, ci trebuie să mărturisim *existenţele şi energiile lor esenţiale* şi naturale pentru a confirma şi a ţine forma (tainei) naturilor, în ele şi după ele” (*Th. Pol.* 16, PG 91, 205 A C).[95]

Dacă enipostazierea păstrează existenţa individuală a naturii umane, am mai putea noi vorbii de îndumnezeirea umanităţii lui Iisus sau nu am face decât să respingem o concepţie nestoriană a unirii ca şi apropiere morală? Nu aceasta a fost şi poziţia lui Maxim care a ţinut enorm de mult la îndumnezeirea umanităţii lui Hristos: el a arătat cât se poate de clar că ea a fost situată strict în planul ipostatic şi nu în extazul existenţei naturale a umanităţii în fiinţa absolută a Dumnezeirii. Prin urmare Maxim a susţinut că umanitatea lui Iisus a păstrat toate proprietăţile individuale ale existenţei Sale naturale: nu acesta este caracterul ipostatic al Cuvântului care distinge umanitatea Sa între cea a celorlalţi oameni. Proprietăţile individualizatoare ale existenţei umane a lui Iisus au fost prin urmare, încă din primul moment, ipostaziate în Fiul; acelea care au venit din trupul Mariei, sfinţite de Duhul, dar fără nici o alterare substanţială, ele au fost capabile să transmită deplin caracterul ipostatic al Fiului în ceea ce L-a distins de Tatăl şi de Duhul:

„căci proprietăţile care au diferenţiat prin raport la noi (restul oamenilor) a trupului individual al lui Hristos prin care El le poseda identitatea după ipostasul similar cu Cuvântul; şi aceasta prin caracterele care au distins pe Părintele şi pe Duhul ca şi Fiul distinct, căci Acesta din urmă a păstrat unitatea cărnii... Carnea lui Hristos a fost enipostaziată în măsura în care sursa existenţei Lui a fost în El şi de la El. Ea a devenit carnea Lui după unitate, unitate cu El după ipostas, în raţiunea proprietăţilor care au distins multitudinea oamenilor” (*Ep.* 15, PG 91, 560 B-C).

Maxim a ţinut cont cât se poate mai fidel posibil de victoria paradoxală a lui Hristos în umanitate: El a putut fi în acelaşi timp Fiul lui Dumnezeu, fără să trădeze deloc propriul Lui mod ipostatic, în şi prin trecerea într-o existenţă individuală deplin umană (ca şi cea a lui Iisus). Dar o astfel de victorie nu a fost dobândită printr-o kenoză mai paradoxală. El a conferit caracterul ipostatic al Fiului după care S-a putut distinge de Tatăl şi de Duhul, ca şi modul personal al unei existenţe umane specifice individuale. Prin iconomia Întrupării toată specificitatea personală a Fiului a fost exprimată în existenţă, inima şi sufletul omului Iisus.

„Cuvânt prin care se disting caracterele, ca şi Fiul, de ceea ce este comun Dumnezeirii, păstrând unirea şi identitatea ipostatică după carne şi prin proprietăţile după care, la ca şi Dumnezeu, El a păstrat diferenţa naturii în raport cu carnea, Cuvântul, de aceiaşi esenţă cu Părintele şi cu Duhul, conjugând diferenţa şi identitatea între El şi extreme” (*Ep.* 15, PG 91, 557 B).

---

[95] Am tradus *anypostaton* prin „fără de existenţă”, conform cu remarca terminologică a terminologiei lui U. Von Balthasar în *Liturghia cosmică, Maxim Mărturisitorul,* Paris, 1947, p. 166: „s-a spus că termenul ipostas desemna la început existenţa unui lucru. Această includere subzista în cuvântul *hypostenai,* a exista, în semnificativ, *anhypostaton, inexistentul.* Se v-a ajunge astfel la termenul *enypostaton* care a fost ataşat sensului propriu, trinitar, ipostasul ireductibil al existenţei individuale: „monada dumnezeiască a acestei esenţe enipostaziate a Treimii consubstanţiale” (1 Amb. I, PG 91, 1036 B). Noţiunea de enipostaziere vine de la Leonţiu al Bizanţului (cf. PG 86, 1277 C-D), după cum arată Junglas, „Leonţiu von Byzanaz,” în *Forschungen zur chrislischer literatur und Dogmengeschichte* VII (1908), p. 148-162.

Faptul că persoana Fiului putea să se angajeze în umanitate până în punctul de a devenii sursa unui om individualizat şi fără să compromită fiinţa Sa dumnezeiască, a arătat clar că ipostasul caracterului Său distinctiv nu a fost delco reductibil la existenţa dumnezeiască. Posibilitatea kenozei Fiului în Iisus s-a bazat pe relaţia Persoanelor trinitare în ele ceea ce constituie *modul* lor ipostatic care a transces toată necesitatea naturii. Pentru Maxim, unirea ipostatică s-a bazat pe cele două distincţii izomorfe dar asimetrice: individualitatea naturii umane în existenţa lui Iisus şi ireductibilitatea ipostasului Fiului în existenţa dumnezeiască:

„fiindcă în El se disting două naturi, El a manifestat unirea naturilor în ipostas. Hristos a realizat comunul şi propriul părţilor din care El a fost compus. Comunul, raţiunea identităţii naturii între cele două extreme (Dumnezeu şi om) şi părţii Lui; identitatea după care El a păstrat şi a mântuit diferenţa părţilor între ele după unire. Propriul, în raţiunea unirii ipostatice a părţilor, în măsura în care El este distinct de naturi, menţinându-se fără confuzie în raport cu ele" (*Ep.* 15, PG 91, 557 C-D).

Ireductibilitatea lui Dumnezeu la ordinea trinitară a principiului esenţial

Dacă Fiul a putut enipostazia existenţa umană a lui Iisus, aceasta s-a realizat din cauza superiorităţii naturii care nu a fost pusă în joc decât numai de mişcarea kenozei Lui personale. Ceea ce este El, în raţiunea ipostatică trinitară, este mai mult reductibil în esenţa dumneziască care nu este decât o existenţă individuală (chiar şi cea a lui Iisus) în natura umană. Existenţa umană este, în definitiv, o individualizare a naturii umane după proprietăţi sau o *parte* a naturii. Ipostasul trinitar este o legătură care se defineşte drept, fiindcă el nu descoperă în nimic ordinea esenţei enipostaziate integral. Dacă el nu ar fi fost o existenţă a Dumnezeirii, Dumnezeu n-ar fi avut decât o singură subzistenţă: căci El ar subzista în trei ipostase. Singură ireductibilitatea Lui logică prin raport la principiul esenţial ar permite unui ipostas dumnezeiesc să se enipostazieze într-o altă existenţă naturală fără să piardă şi fără să altereze cele ale Sale, căci principiul esenţial şi relaţia ipostatică joacă un mod antinomic prin raţiunea lor:

„cei care sunt identici atunci când în esenţa lor sunt alţii după ipostas şi cei care sunt identici când ipostasul care este radical altul decât esenţa... Este clar că acestea sunt consubstanţiale, fiind absolut altele atunci când luăm ipostasele unite prin sine şi cu altele" (*Ep.* 15, PG 91, 549 B).

„În măsura în care ele sunt unite în înseşi raţiunea aceluiaşi ipostas, diferenţiindu-se prin esenţă" (*Ibid.,* 552 A).[96]

Acest text la prima vedere, dacă îl luăm prin abstract, vrea să arate cum Întruparea se înrădăcinează în Treime, ca şi cum Unul al Treimii a putut devenii om şi a rămas Dumnezeu. Singurul ipostas al Fiului în ceea ce îl diferenţiază între celelalte două ale consubstaţialităţii trinitare, putea enipostazia o existenţă creată fără ca ea să aibă în sine prin cele două naturi nici un fel de confuzie şi nici un fel de alteraţie. Modul (*tropos*) al Iconomiei în carne este deci modul ipostatic al Unului Treimii ireductibil la principiul esenţial al esenţei dumnezeieşti:

„Dumnezeu este Monadă şi Triadă, arătând fără nici un fel de confuzie, unirea neconfuză şi distinctă fără nici un fel de părtăşie: Monadă după principiul (*logos*) esenţei,

[96] La Leonţiu al Bizanţului putem, găsii o definiţie a ipostasului care este practic identică: *ipostasul se distinge şi se separă de cele care îi sunt consubstanţiale, dar le uneşte între cele care sunt de o substanţă definită, prin comunitatea de fiinţă"* (PG 86, 1289).

adică al Fiinţei, dacă nu prin sinteză cel puţin prin adunare sau printr-o altă confuzie; Triadă după modul (*tropos*) de a exista ipostatic şi nu prin împărţire, prin diversitate sau prin alt fel de folosinţă...Căci Sfânta Treime a ipostasurilor este o Monadă lipsită de confuzie prin esenţă după principiu (*logos*) la fel de simplă ca şi aceasta şi Sfânta Monadă care este Treimea prin ipostase şi prin felul lor de a exista (*tropos*)" (*Myst.* 23, PG 91, 700 D-701 A).[97]

După această teologie trinitară, inspirată foarte direct din Sfântul Grigorie de Nazianz, modul ipostatic de a exista nu ameninţă cu nimic simplitatea consubstanţialităţii dumnezeieşti fiindcă ea nu este o proprietate naturală. În această imposibilitate de a deduce modul ipostatic trinitar plecând de la esenţa dumnezeiască, constă apofaza Dumnezeului creştin – care a fost deja revendicat de capadocieni împotriva lui Eunomie – şi care nu trebuia să vadă nimic negativ raportat la Unul, propriu neoplatonismului.[98] Monada după care ipostasele nu se reduc la esenţa dumnezeiască, posedă şi au fost desăvârşite, constituind cifrul transcendenţei vii a Dumnezeului creştin:

„cunoaşterea pe care omul o are despre Monadă este Triadă, omul fiind incapabil să sesizeze manifestarea simultană a lui Dumnezeu după principiu Său (*logos*) de fiinţare şi după modul *(tropos*) existenţei Sale ipostatice."[99]

Înrădăcinând hristologia calcedoniană în teologia trinitară a capadocienilor, Maxim a omis deplin să conceptualizeze dogmatica de la Nicea şi Calcedon, care a tins să exprime taina lui Dumnezeu în termenii esenţei şi ai naturii, fără să recupereze taina trinitară a Dumnezeului creştin. Deasemenea, El a reînnoit teologia marilor ateniceieni (Irineu mai întâi de orice) care vedeau taina mântuirii mai presus de orice ca şi o Iconomie a persoanelor trinitare. Prelungindu-i pe capadocieni cu o subtilitate deplin bizantină, Maxim a urmat cu preţul sângelui său o cale de vârf pentru o teologie care nu înceta a vorbii de Iconomia persoanelor până la kenoză şi de moartea Unuia din Treime, fără să revină deloc la decăderea dogmelor de la Nicea şi a celei de la Calcedon.

„Cuvântul întrupat a însemnat *Teologia* (trinitară) în măsura în care a arătat-o în Sine însuşi şi în Duhul Sfânt. Căci Tatăl şi Duhul Sfânt sunt în întregime şi deplin în Fiul, chiar şi când acesta S-a întrupat; fără să fie ei întrupaţi, ci Părintele a fost autorul planului iubirii, Duhul al Întrupării. Dacă este adevărat că Cuvântul este viu şi că El gândeşte, El nu poate fi înţeles după esenţă prin nici una dintre cele pe care Tatăl şi Duhul le au şi împlinind în carnea Sa, din milostivire, unirea după ipostas" (*Parter,* PG 90, 876 C-D).[100] După cum am văzut pe parcursul acestui capitol, pentru Maxim iconomia trinitară a filantropiei s-a împlinit în kenoza Fiului care s-a deschis omului, prin ascultarea Sa până la moarte, noua naştere în Duhul ca şi copil al Părintelui:

---

[97] Alt text paralel, arată până la ce nivel ajunge această teologie trinitară la Maxim: „noi credem că noi spunem că însuşi Dumnezeu este cu adevărat monadă sau triadă: monadă după principiul esenţei, triadă după modul de a exista. Acelaşi este în întregime monadă pe care ipostasele nu o împart şi în întregime triadă pe care unitatea nu o susţine prin confuzie" (*Pater,* PG 90, 892 D-893 A).

[98] Acestui subiect i-am consacrat un studiu prealabil: „Monarhie şi teologie" în *Istina* 1970, nr. 4, p. 435-465. Fără să revenim la paginile pe care le-am consacrat lui Maxim, citǎm un pasaj din celebrul său comentariu la Schimbarea la Faţă a Domnului din *Ambigua* II: „lumina strălucirii Domnului care a triumfat în bunătatea cea mai umană a apostolilor a aparţinut „teologiei" (trinitare) mistice după apofază... Ea nu a lăsat să se arate la nici unul dintre cei care sunt *ca* dumnezeire care este concomitent Monadă şi Triadă" (*Amb.* 10, PG 91, 1168 A).

[99] A doisprezecea scrisoare către Toma, *op. cit.,* p. 433.

[100] A se compara această formulă aproape cu cea a lui Irineu: „Duhul susţine opera, Fiul este slujitorul, Părintele a conceput planul iubirii" (*Adversus Haereses* IV, 20, 6).

„tot ceea ce este în Cuvântul lui Dumnezeu prin kenoza Lui a devenit prin Sine autorul prin trecerea prin carne, cuvintele Rugăciunii duminicale au arătat şi ne îndeamnă să participăm la bine prin singur Dumnezeu Părintele, prin medierea Fiului în Duhul Sfânt, aceasta fiind adevărata dispensaţie. Această fiindcă Domnul Iisus este, după dumnezeiescul apostol, „mediator între Dumnezeu şi oameni" (1 Timotei 2, 5): oamenilor El le-a arătat prin carne pe Tatăl pe care L-au ignorat, conducându-i la Tatăl în Sine prin Duhul" (*Pater,* PG 90, 876 A-B).

Conduşi în ascensiunea supremă spre Părintele luminilor şi intrând „în comuniune cu natura dumnezeiască" (II Petru 1, 4) prin harul necreat al Duhul Sfânt care ne-a făcut fiii lui Dumnezeu, noi suntem introduşi la autorul Celui care a operat în Sine însuşi acest har, Fiul Părintelui prin natură care nu a putut circumscrie nimic fără de Tatăl" (*Ibid.,* PG 90, 905 D).

Kenoza filantropică a Unuia din Treime ne-a făcut să putem penetra în sine cele de aici sau pe cele de dinaintea de creaţia lumii, având în vedere că am fost adoptaţi din iubire, în Hristos ca şi fii ai lui Dumnezeu (Efeseni 1, 4-5). Pentru Maxim primele trei fraze ale Părintelui s-au deschis deja creştinului odată cu venirea lui trinitară în voinţa filantropică a Tatălui:

„cuvintele rugăciunii duminicale poartă cu sine arătarea Părintelui, Numele Părintelui şi domnia Părintelui, fiindcă noi am împropriat Principiul (pe Tatăl) cinstind Treimea Una şi chemând şi adorând-o, ca şi Numele lui Dumnezeu Părintele care subzistă esenţial în Unicul Său Fiu; Împărăţia lui Dumnezeu Părintele care subzistă esenţial în Duhul Sfânt" (*Pater* PG 90, 884 B).

Spre aceştia Trei, Maxim a mers chiar cu preţul martiriului, descoperind noua sa condiţie de fiu al lui Dumnezeu în modul vieţii cetăţeniei (*politeia*) trinitare: milostenia.

II. Milostenia: devenirea dumnezeiască a omului

Patima de sine, matrice a păcatului

Omul, a fost adoptat mai înainte de crearea lumii ca şi fiu în Treime, a fost chemat în Adam să între el însuşi în această măreaţă libertate a copiilor lui Dumnezeu. Din cauză că natura sa poartă chipul dumnezeiesc în propriul său statut ipostatic, se cerea ca Adam ca şi persoană, să avanseze el însuşi spre asemănarea filială cu Dumnezeu. Creat după chipul lui Dumnezeu, natura lui nu ar fi a putut să se împlinească, decât prin ceea ce a fost transpus în felul dumnezeisc al existenţei unui ipostas uman chemat la comuniunea vieţii trinitare. După cum am văzut mai sus, referitor la taina voinţei umane, omul a căutat să îşi împlinească chemarea lui de dumnezeisc înscrisă în natura lui după un fel care reprezenta în întregime negaţia chemării lui ipostatice ca şi fiu al lui Dumnezeu: iubirea de sine (*filavtia*). În loc de intra în Dumnezeu prin asemănarea cu viaţa trinitară, în care fiecare ipostas era făcut al său în dumnezeire fără să se reducă nimic referitor la comuniunea cu ceilalţi, omul a căutat să îşi împlinească dorinţa sa uitând de demnitatea lui ipostatică. El şi-a făcut din ipostasul existenţei a naturii sale umane un dumnezeu, încercând să posede natura sa şi să descopere în ea desăvârşirea la care aspira el. Această dorinţă a naturii umane, care nu s-ar fi putut împlinii decât în gratuitatea vieţii trinitare, a devenit în Adam patimă de sine a omului păcătos care caută să confere o existenţă absolută a naturii sale în ea înseşi şi prin ea înseşi. Decăzut de la chemarea ipostatică filială la nivelul existenţei individuale, omul, devorat de patima de sine, se caută cu adevărat, până la disperare, în căutarea infinită a libertăţii devenite liber arbitru gnomic:

„omul, original adus din nefiinţă la fiinţă de Dumnezeu, a încălcat porunca şi a devenit subiectul morţii şi al stricăciunii. Apoi, fiind dus din generaţie în generaţie de Providenţa multiformă a lui Dumnezeu, el nu a încetat să se afunde tot mai mult în rău, *condus de multiplele patimi ale cărnii care au dus până la disperare Viaţa.* Din această cauză, Unicul Fiu al lui Dumnezeu, Cuvântul care a purces din Tatăl mai înainte de întemeierea veacurilor, *sursa vieţii şi a nemuririi,* ne-a luminat, pe noi care stăteam în umbra şi în tenebrele morţii, luând carne din Fecioara Maria prin mijlocirea Duhului Sfânt, El ne-a arătat un fel de a vieţui (*politeia)* dumnezeisc" (*Asc.* PG 90, 912 A-B).

Acest „fel de a trăi" care a caracterizat persoana umană nu este altul, pentru Maxim, decât milostenia. Numai milostenia ar putea împlinii ipostatic dorinţa noastră naturală, în darea noastră filială către Dumnezeu şi în comuniunea cu ceilalţi semeni. Numai ea singură ar putea să ne ofere asemănarea cu viaţa trinitară în care Persoanele sunt Dumnezeu prin trecerea prin fiecare dintre ele. În locul felului dumnezeiesc de a exista în milostenie, omul a ales ataşamentul pasional faţă de sine care a împins voinţa să posede natura lui, prin tot ceea ce îi stătea în putere. Autodeterminând omul ca şi cuprindere şi înţelegere a existenţei individuale ca fiind independentă în raport cu Dumnezeu care a găsit de acum înainte *faţa* libertăţii sale decăzute şi care nu mai este o sursă a sa ci rival al altor indivizi umani în megalomania dorinţei:

„noi am preferat lucrurile materiale şi profane în locul poruncii milosteniei. Şi fiindcă noi suntem ataşaţi de ele, noi luptăm contra oamenilor, în loc să preferăm cel mai mult dintre toate lucrurile văzute iubirea oamenilor şi de însuşi corpul nostru. Această preferinţă este semnul iubirii noastre faţă de Dumnezeu, după cum însuşi Domnul arată în Evanghelie: „cel care Mă iubeşte, spune El, v-a îndeplinii poruncile Mele" (Ioan 14, 15). Şi care este porunca păstrării iubirii noastre faţă de El? Iată ce ne spune El: porunca Mea aceasta este să vă iubiţi unul pe altul" (Ioan 15, 12). Oare şti tu că această iubire mutuală este dovada iubirii noastre faţă de Dumnezeu în care se împlinesc toate poruncile (Romani 13, 10)? Tocmai din acest motiv El a poruncit oricui voieşte să îi fie ucenic (discipol) al Său să nu se ataşeze de aceste lucruri pământeşti şi lumeşti ci, mai mult, să renunţe la tot ceea ce posedă" (*Asc.,* PG 90, 917 A).

Omul, în patima sa de sine, a încercat să împlinească în sine însuşi dorinţa infinită pe care o poartă în natura sa. Pentru aceasta, el caută să posede şi ajunge să posede tot universul pe care Dumnezeu l-a pus în mâinile lui. Instinctul proprietăţii descoperă, ca şi rădăcină secretă, angoasa unui liber arbitru pornit de a asigura supravieţuirea permanent ameninţată a propriei lui existenţe individuale. Dar supravieţuirea prin căutarea posesiunilor de sine trece prin însuşirea lumii, ceea ce nu este, în ochii lui Maxim, decât o caricatură sinistră a nemuririi oferite în milostenia celui care acceptă să îşi piardă viaţa sa:

„Există trei cauza ale iubirii de proprietate: iubirea de plăcere, mărirea deşartă sau lipsa credinţei; şi cea mai greu de învins dintre toate este lipsa credinţei. Cel care iubeşte plăcerea iubeşte banii pentru a trăii graţie lor în lux; cel care este orgolios, pentru a fi mărit şi adulat; cel care nu are credinţă pentru a prinde şi a păstra, urmând fricii din cauza faimei, din cauza privegherii sau a exilului şi nădăjduind în Dumnezeu, autorul şi proniatorul tuturor făpturilor, luând în considerare pe cei din urmă şi mai infirmii dintre cei vii" (*Centurile despre milostenie* III, 17-18).

Faţă cu patima de sine, prin care omul caută să supravieţuiască, milostenia îi părea deja lui Maxim, care şi-a trăit viaţa sa în neprevăzutul lui Dumnezeu, ca şi un fel de a fi eshatologic. Ea nu îl paralizează pe om în liniştea unei „iubiri curate," ci ea dezmorţeşte în el

voinţa de a îşi asigura prin sine însuşi aspiraţia după veşnicie şi absolut pe care a o poartă în natura sa. Milostenia, prin depoziţia ei paradoxală, contestă liberul arbitru care pretinde că oferă naturii binele la care aspiră ea. Pentru Maxim, după cum am văzut, această pretenţie se manifestă cel mai radical în patima sexuală prin care omul caută disperat că conjure moartea asigurându-şi o supravieţuire prin procrearea unei alte existenţe individuale. Hristos nu condamnat sexualitatea în taina milosteniei, aceasta, nu în diferenţa naturală a sexelor, ci în modul pasional al raporturilor lor, arătând la rădăcina patimii de sine un om care caută în deşert să îşi procure nemurirea prin trecerea la procreaţia unei alte existenţe individuale care şi ea este sortită morţii încă de la naştere:

„cu cât omul caută mai mult subzistenţa lui prin voia procreaţiei, cu atât mai mult el se închide în legea păcatului, căci omul poartă în natură neascultarea în act" (*Thal.* 21, PG 90, 313 A).

Voind să fugă prin orice mijloc de moarte şi de durere care îi ameninţă inexorabil subzistenţa care a căutat să îi ofere natura sa, omul se aruncă avid în plăcere unde crede că v-a putea găsii o garanţie a perenităţii. Dar el strică din nou natura pe care trebuia să o împlinească, căci plăcerea şi durerea sunt cele două feţe ale morţii pe care omul a introdus-o în natura sa renunţând să se ipostatizeze în milostenia trinitară şi căutând să posede desăvârşit, subzistenţa absolută a existenţei sale individuale:

„iubirea de sine (*filavtia*) îl face pe om să aleagă ca şi însoţitor veşnic plăcerea şi ferirea de durere, ceea ce este imposibil. În cele din urmă, natura corpului uman, a devenit în întregime subiectul stricăciunii şi al dispersiei şi omul nu a făcut nimic altceva decât să îşi crească stricăciunea sa prin mijloacele care crede el că îi sunt la îndemână pentru a se reînnoi" (*Thal. prol.,* PG 90, 260 B-C).

Patima de sine prin care omul caută să îşi absolutizeze natura îi conferă chiar ea o existenţă neclintită, marcând în modalitatea sa toate raporturile omului cu lumea pe care i-a dat-o Dumnezeu. În căutarea propriei sale subzistenţe, omul îşi însuşeşte personal tot ceea ce îl înconjoară, începând de ceea ce este cel mai aproape: propriul său corp.

„Iubirea de sine (*filavtia*) este cauza tuturor gândurilor pătimaşe. Principiul tuturor patimilor este iubirea de sine; scopul şi orgoliul lui. Iubirea de sine este iubirea iraţională faţă de corp; cel care smulge, smulge în sine însuşi în acelaşi timp toate patimile care se nasc în el" (*Centurile despre milostenie,* III, 56-57).

Patimile diverse prin care omul încearcă să se protejeze şi să îşi absolutizeze existenţa lui personală, îl pun inevitabil în conflict cu alţi indivizi umani. Abdicând de la chemarea lui ipostatică, omul nu a ajuns încă să posede natura umană în comun cu fraţii lui, ci el a voit să o strice smulgând-o, din cauza diferitelor patimi, în numele principiului individualismului introdus în el de iubirea de sine.[101] Omul a devenit la fel ca şi bestiile feroce care se devoră unele pe altele între indivizii aceleiaşi specii:

„ patimile cotropesc vieţile oamenilor. Viaţa lor devine deplorabilă şi ea. Căci oamenii au ajuns că cinstească înseşi cauza distrugerii existenţelor lor şi o caută cel mai mult, fără să ştie, cauza stricăciunii lor. Unitatea naturii umane se frânge în mii de bucăţi de oameni, la fel

[101] Omul se afirmă ca şi un individ, proprietarul unei naturi în sine care se opune naturilor altora ca şi „al meul" lui propriu, ducând la o confuzie a persoanei şi a naturii. Această confuzie, proprie unei umanităţi decăzute, este desemnată de literatura ascetică a Bisericii de Orient printr-un termen special – *filavtia* sau în rusă „samost" – în care adevăratul sens nu a putut fi redus la cuvântul egoism; a fost necesar prin urmare să se creeze un barbarism latin tradus prin „ipseitate" (V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii,* p. 117).

ca şi şerpii şi ca fiarele, oamenii se devoră între indivizii de aceiaşi specie” (*Thal. prol.* PG 90, 256 B).

Milostenia, patimă pentru alţii

Prin urmare numai prin dezamorsarea la rădăcină a patimii iubirii de sine poate omul reintra în comuniune cu fraţii săi şi cu Dumnezeu, Tatăl său:

„încetează de a te complace în sine însuşi şi tu vei fi fără nici o versiune faţă de fratele tău. Încetează de a fi *filavtos* (iubitor de sine însuşi) şi tu vei fi *filoteos* (iubitor de Dumnezeu)” (*Centuriile despre milostenie,* IV, 37).

Numai milostenia a putut metamorfoza libertul nostru arbitru care ne-a închis prin patima iubirii de sine într-o existenţă individuală, numai ea ne-a putut învia la chemarea noastră ipostatică. Numai *persoanele* pot în cele din urmă să enipostazieze o natură unică fără să descifreze particularităţile individuale, fiindcă caracterul distinctiv al ipostasului nu are nimic cu natura. Ipostasul ca şi viaţă a milosteniei implică o comuniune intimă a oamenilor conaturali, după asemănarea consubtanţialităţii Persoanelor trinitare. Milostenia a „inovat” prin urmare liberul nostru arbitru în măreaţa libertate capabilă să „enipostazieze intenţional natura unică umană într-o comuniune personală, împlinind deasemenea, prin sine însuşi, aspiraţia naturii noastre pe care liberul arbitru a pretins că a satisfăcut-o în absolutizarea sinelui „său.”

„Milostenia a convins liberul arbitru să avanseze după natură, fără ca niciodată să nu intre în stare de rebeliune contra principiului său esenţial după care, deşi toţi avem o singură natură, putem să nu avem decât un singur sentiment şi o voinţă unică cu privire la Dumnezeu şi unii pentru alţii, fără ca nimic să nu intervină ca să ne înstrăineze de Dumnezeu sau de semeni dacă alegem să reglăm legea harului prin care am renovat liber legea naturii” (*Ep.* 2, PG 91, 396 C-D).

Această inovaţie radicală a felului nostru a de exista, este împlinită de milostenie în Biserică care este asemănarea copiilor lui Dumnezeu dispersaţi. Urmează atribuirea concepţiei atât de concrete pe care Grigorie de Nyssa şi Maxim o au despre unitatea naturii umane, faţă de teoria platonică a universalurilor concrete. Ceea ce este găsit la Grigorie de Nyssa, putem afirma că este, la Maxim, subiacent acestei idei a consubstanţialităţii concrete între oameni, mai presus de orice doctrina paulinică a Bisericii ca şi trup al lui Hristos.

„Cel ce este desăvârşit în milostenie şi cel ce a ajuns la apatie nu cunoaşte diferenţa între ceea ce este propriu şi ceea ce este propriu altfel. El nu cunoaşte credincioşia şi nici necredincioşia, sclavia şi nici libertatea, distincţia dintre femeie şi bărbat; ci el a devenit superior tiraniei patimilor şi şi-a fixat privirea asupra naturii unice a oamenilor, considerându-le un fel egal şi el este într-o dispoziţie egală faţă de toţi. Pentru el nu mai există evreu şi grec, femeie sau bărbat, sclav sau liber, ci Hristos este totul în toţi” (*Centuriile despre milostenie* II, 30).

Prin urmare nu trebuie să de imaginăm că această unitate a naturii s-a realizat prin supresiunea tuturor caracterelor distinctive într-o uniformitate personală. Nu trebuie să uităm că pentru Maxim unitatea naturii umane nu a putut niciodată să fie „împlinită în propria ei ordine naturală, ci numai în enipostaziere într-o comuniune a persoanelor care şi-au păstrat caracterele lor proprii. Dar caracterul ipostatic, nu a fost o specificitate realizată de natură, care nu a fost un principiu al individualismului. Din contră, varietatea ipostatică a oamenilor (şi unităţile lor istorice de destin în Iconomie) au dat naştere unei perihoreze, o mişcare a

libertăţii prin care toate ipostasele şi-au jucat rolul lor caracteristic propriu în serviciul comuniunii cu ceilalţi.

„Puterea milosteniei se aseamănă cu ceea ce a fost împărţit, recreând omul în unitatea principiului său esenţial (al naturii) şi a felului lui de a exista, egalizând şi aplanând orice inegalitate şi diferenţă a liberului arbitru. Ea este cea care *a arătat această armonie a acestei inegalităţi lăudabile prin care nimeni au a dobândit deliberat apropierea şi nici nu a preferat-o în locul ei înseşi, în măsura în care a fost puternic împins şi mutat spre a se plasa înainte. Prin milostenie nimeni nu s-a apărat de sine* separându-se de concepţiile şi singularităţile sale şi a mers să se asemene într-o simplitate şi identitate în care nu mai exista nimic care să separe persoana de ceea ce este comun, în care totul era pentru toţi, punând în lumina cea mai desăvârşită unitatea principiului lor de a fi, în natură şi în libertate, la fel cum Dumnezeu a fost perceput în principiul Lui însuşi" (*Ep.* 2, PG 91, 400 A-B).

Această comuniunea ipostatică a genului uman, în care Duhul Sfânt a oferit gustul comunităţii ecclesiale, nu s-a împlinit dintr-o dată, într-o lume marcată de păcat, decât prin „iubirea mai puternică decât moartea." Domnul este singurul despre care putem spune că „El a iubit până la capăt"; căci din El singur iubirea şi-a tras puterea ei răscumpărătoare şi unificatoare:

„milostenia desăvârşită nu s-a scindat în natura unică a oamenilor după diversele lor libere arbitru, ci cu privire la felul acestei unităţi, ea a iubit egal pe toţi oamenii. El a iubit virtuţile faţă de prieteni, pe răi i-a considerat duşmani, făcându-le bine, presupunând, îndurând tot ceea ce a primit de la ei, fără să vadă nici un rău, ci suferind pentru ei dacă circumstanţele o cereau pentru a şi-i face prieteni. Dacă acest lucru nu era posibil el nu îşi abandona dispoziţia lui intimă, continuând să prezinte fructele milosteniei tuturor oamenilor egal. Pentru aceasta, Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos şi-a arătat iubirea Sa faţă de umanitate, oferindu-le tuturor nădejdea învierii, chiar dacă nici unul dintre noi oamenii nu am fost găsiţi vrednici de mărire sau de pedeapsă" (*Centuriile despre milostenie* I, 71).

Dacă milostenia lui Hristos a mântuit firea umană, aceasta a fost fiindcă El a fost puternic, până în măsura în care şi-a iertat duşmanii, dar aceasta a făcut-o prin asumarea condiţiei păcatului. Am vorbit mai sus, în capitolul despre cele două voinţe ale lui Hristos, de o capacitate pe care o are ipostasul trinitar al fiinţei *afectate,* de a se lega prin iubire de planul filantropic până la moarte. Aceasta L-a făcut capabil pe Fiul lui Dumnezeu nu numai de a enipostazia pentru noi natura umană, dar mai presus de orice de a o face a noastră proprie, de a ne substitui pe noi în ascultare până la moarte. Această însuşire a ataşamentului (*oikeoisis skhetike*) a reflectat mişcarea înseşi a perihorezei trinitare prin care ipostasele se conţineau pe ele însele, referindu-se unele la altele într-o comuniune a milosteniei. Aceasta numai în această comuniune ipostatică care s-a putut împlinii, după chipul perihorezei trinitare, connaturalitatea genului uman devenit trupul lui Hristos.

„Legea lui Dumnezeu constă în ai iubii pe ceilalţi în măsura în care El ne iubeşte şi noi trebuie să ne însuşim răutăţile celorlalţi, în felul prin care putem schimba între noi dispoziţiile noastre intime, după comunicarea realizată prin ataşamentul milosteniei, după cum s-a spus: „să ne bucurăm cu cei care se bucură şi să plângem cu cei care plâng" (*Romani* 12, 15). Prin urmare vă rog, dacă nu v-aţi dus viaţa până la cap, să supravieţuiţi în Hristos, „care a intrat în ceruri" (Evei 4, 14), trecând prin filantropia Lui... Deasemenea noi prescriem legea milosteniei şi noi sfătuim taina venirii dumnezeieşti a lui Dumnezeu în oameni prin carne" (*Ep.* 44, PG 91, 644 C-654 B). Făcându-şi al său, în ipostasul Lui, nu numai natura noastră ci deasemenea, prin ataşament, condiţia noastră de păcătoşi, Fiul prin ascultarea Lui faţă de

Tatăl până la moarte a arătat iubirea Sa de sine faţă de om până la moarte. Prin filantropia Lui, El a înviat milostenia. Nici o *putere*, chiar şi dumnezeiască, nu a putut exerciza o cauzalitate capabilă să convertească exteriorul liberului arbitru prin străfundurile care comunică cu dedesubturile infernului. Dar kenoza ipostatică a Fiului l-a mântuit pe om de răul infinit al liberului său arbitru, pogorându-se cel mai mult în el, arătând dovada acestei libertăţi mai mari care este milostenia:

„din iubire faţă de noi „El s-a neantizat pe Sine însuşi luând chipul sclavului, formă care este unică Lui însuşi, fără mutaţie, după ipostas, făcându-se ca noi, din noi şi pentru noi, cu adevărat om până la starea în care a apărut necredincioşilor ca nu este Dumnezeu... la finele reînnoirii, pentru a ne asocia cu Dumnezeu şi cu oamenii, puterea milosteniei care a triumfat prin iubirea de sine care se spune că este la originea primului păcat, a primei respingeri a diavolului şi a patimilor care derivă din el" (*Ep.* 2, PG 91, 397 B-C).

Noi ne eliberăm de a patima de sine înlănţuidu-ne liberul arbitru în milostenia care ne face să ne naştem în viaţa ipostatică a Fiilor lui Dumnezeu. Opus liberului arbitru în existenţa individuală, viaţa ipostatică constă în capacitatea de a fi afectaţi pentru alţii, de a lua în comuniune personal, asemănarea Fiilor lui Dumnezeu care s-a ataşat nouă până la nivelul în care a asumat păcatul nostru. Găsind în trupul lui Hristos adopţia lui filială, omul a fost antrenat în aceiaşi mişcare kenotică care caracterizează filantropia Fiilor lui Dumnezeu:

„prin aceasta noi avem tăria în sinergia şi în harul lui Hristos să ne ataşăm de ceea ce ne convine... Putem noi să ne apropiem de durerile altora fără să le imităm, faţă de ceea ce este a genului uman, de Cel care şi-a asumat *nefericirile şi a purtat durerile noastre,* cinstind prin noi opera kenozei Sale filantropice, am redat deasemenea cinstea de a contempla mărirea Sa şi de a participa la ea; acţionând astfel nu în vederea măririi umane a acestei vieţi pentru toate inimile, ci devenind în întregime din Dumnezeu în felul Celui care a devenit „toate în toţi," prinzând în Sine pe alţii prin filantropie, noi spunem şi facem tot ceea ce putem ca să îi fim pe plac Lui" (*Ep.* 12, PG 91, 504, D-505 B).

Milostenia, modul de a exista dumnezeiesc

Dacă noi am putut să ne asociem cu Iconomia filantropică a Fiului lui Dumnezeu, aceasta este aşa fiindcă în locul liberului arbitru am primit în El amprenta milosteniei ca şi caracter ipostatic al naşterii noastre în măsura în care fiii au primit în Duhul adopţia. Fiindcă Fiul lui Dumnezeu nu a cuprins acest caracter ipostatic în umanitatea Lui din cauza atotputerniciei, ci din cauza libertăţii supreme a kenozei Sale, Duhul a putut imprima la rădăcină fiinţei noastre (ipostasul) în sinergia liberă a acţiunilor noastre. Forma ipostatică a milosteniei ca şi pecete a Duhului adopţiei este singură îndumnezeirea omului în care el nu a fost absorbit pasiv de energia dumnezeiască preponderentă:

„Din milostenie Autorul înseşi al naturii, a ales pe bună dreptate să o înţeleagă şi să vadă acest fel înfricoşător, a se unii după ipostas pentru a oprii plecarea Sa şi a rămâne în El, a se asemăna cu El şi a nu avea nimic cu El în ceea ce priveşte diferenţa Lui datorată liberului arbitru. El a pus în lumină cele trei căi măreţe ale *milosteniei care este dumnezeiască şi îndumnezeitoare* fiindcă ea ajunge la Dumnezeu şi am putea spune că ea este Dumnezeu şi că ea a prins originea cadrelor iubirii de sine. Prin suferinţele Lui pentru noi El a imprimat imediat în Sine însuşi, oferirea graţioasă a eliberării de toate piedicile" (*Ep.* 2, PG 91, 404 B-C).

Numai prin singură plecarea de la această concepţie a îndumnezeirii ca şi o formă ipostatică (hypotypose) a milosteniei putem noi studia cum se cuvine raporturile lui Maxim cu isihasmul (anterior şi posterior lui). Urmându-i lui Diadoh al Foticeii, Maxim nu a voit să cunoască o altă iluminaţie îndumnezeitoare decât ceea a milosteniei: „m-am lăudat, spune el, cu Hristos Dumnezeu care a înviat în oameni *lumina* legii *milosteniei*" (PG 91, 637 B). Pentru Maxim, în cele din urmă, numai milostenia, pecetea ipostatică a adopţiei filiale, putea îndumnezeii omul creat după chipul lui Dumnezeu fără să suprime energiile umane, ci adaptându-le la Sine într-o sinergie liberă şi personală:

„milostenia este un mare bine, primul dintre toate bunurile, binele suprem, ea care prin sine l-a adaptat pe Dumnezeu şi pe omul care o practică, permiţând Creatorului oamenilor să apară ca şi om prin trecerea exactă în binele care a întreţinut în Sine pe omul îndumnezeit – în măsura în care a putut el. Asemănându-se operei care ne-a făcut să îl iubim pe Dumnezeu din toată inima, din tot sufletul şi cu toată puterea şi de a ni-L impropria nouă" (*Ep.* 2, PG 91, 401 C).

Taina milosteniei ca şi principiu unic îndumnezeitor este înseşi inima sfatului Trinitar şi principiul iconomie Sale. În filantropia ipostatică a Treimii se înrădăcinează pentru Maxim teandrismul hristic şi nu în teurgismul natural care stabileşte raporturile între creat şi necreat.

„Nu există ceva mai deiform decât milostenia dumnezeiască, nimic mai tainic, nimic care a ridicat avantajul omului spre îndumnezeire... Taina milosteniei, pe care noi oamenii trebuie să ne-o împropriem, rezumă în special poruncile în principiul plenitudinii iubirii lui Dumnezeu cu care se aseamănă şi prin care putem pleca spre iconomia Lui în mai multe feluri" (*Ep.* 2, PG 91, 393 B-C).

Milostenia, identificarea Fiului lui Dumnezeu în martiriu

Pentru Maxim îndumnezeirea înseamnă intrarea omului în adopţia sa filială, în care caracterul ipostatic este pecetea milosteniei care trebuie să marcheze modul Lui de a exista prin acţiunile Lui. Putem vedea astfel pericolul care se găseşte în voinţă, solicitând câteva pasaje din *Ambigua II,* o doctrină a harului necreat care stă în continuitate „naturală" cu natura dacă o luăm în sens dionisian al unei participări teurgice faţă de dinamismul dumnezeiesc unic care informează făpturile despre procesiunile dumnezeieşti.[102] Pentru Maxim, harul se înscrie în mişcarea ipostatică a filantropiei: kenoza Fiului lui Dumnezeu şi noua naştere a omului a marcat caracterul milosteniei în adopţia filială. Această doctrină a trebuit, în viziunea noastră, să slujească cheia interpretării concepţiei palamite a harului necreat: locul dogmatic al energiilor necreate a fost reprezentat de o sinergie a celor două voinţe ale lui Hristos în ipostasul Fiului, după care a fost recunoscută de Maxim „lumina ipostatică" ca şi caracter filial care a oferit adopţia în filantropia trinitară.[103] Aceasta a avut

[102] M. Candal a arătat interpretarea abuzivă a anumitor pasaje din *Ambigua* II în articolul său „Le gracia increada del Liber Ambigorum de San Maximo", în *Orientalia christiana periodica,* 1961, p. 131-149. „Dar de ce să îmbrăcăm demonstraţia sa în atâtea remarci „ad hominem" contra lui Grigorie Palama decât numai dacă autorul însuşi a recunoscut că acesta nu a invocat textele pe care le-a studiat? În alt sens, este oare autorul cât se poate de sigur de sensul precis al teologiei palamite a harului necreat?"

[103] Cf. articolului nostru „Energiile dumnezeieşti şi harul la Maxim Mărturisitorul", în *Istina* (1974) (3), p. 272-296, care a situat doctrina maximiană a îndumnezeirii în profunzimea teandrismului lui Hristos la nivelul operaţilor celor mai duhovniceşti şi mai libere a sufletului lor creat: actele voinţei. Situând hristologic doctrina palamită a harului s-a arătat că indicaţia de supravieţuire a *Tomului sinodal* din 1351, a fost prezentată ca şi o „dezvoltare" a dogmei celor două voinţe a lui Hristos definite, sub influenţa postumă a lui Maxim la Sinodul Ecumenic VI din

avantajul de a evita pericolul care a constat din interpretarea anumitor metafore teurgice ale palamismului în sensul procesiunilor naturale ale lui Dumnezeu preţuite de emanaţionismul neoplatonician care l-a dus pe Dionisie la monoenergismul hristologic. În acelaşi timp, ni s-a spus că am dat răspuns dorinţei celor mai înfocaţi apărători şi renovatori ai palamismului. Vladimir Lossky la finele vieţii sale a voit să reinsereze doctrina energiilor în iconomia Persoanelor trinitare, profesată de Părinţii anteniceieni.[104]

Datorită teologiei occidentale, s-a putut găsii la Maxim o cale de a dezvolta anumite puncte din tradiţia latină care se deschidea spre o doctrină a îndumnezeirii care nu compromitea nici simplitatea dumnezeiască şi nici consistenţa naturii umane. Ne gândim cât se poate mai mult la doctrina tomistă a milosteniei ca şi la *forma virtuţilor*, cât se poate de apropiată de ipostasul maximian.[105] Marcând acţiunea umană a caracterului propriu teologic şi personal al milosteniei, Toma de Aquino a arătat principiul îndumnezeirii omului. Milostenia şi-a apropriat interesele naturii, în misiunea invizibilă a Duhului care locuieşte în om şi care face din persoana lui un fiu al lui Dumnezeu.

Milostenia este pentru Maxim principiul ipostatic al tuturor sinergiilor dumnezeieşti şi omeneşti. Ca şi principiu al filantropiei dumnezeieşti ea a articulat rolurile Fiului şi a Duhului în Iconomie. Mai sus am văzut că Maxim a avut conştiinţa tanicei conjugări a hristologiei şi a pnevmatologiei, prin trecerea mistică baptismală a lui Macarie şi a lui Diadoh al Foticeii. Aceasta se prelungeşte în rugăciunea lui Iisus a tradiţiei isihaste. În aceasta, creştinul a luat la cunoştinţă că el nu se poate naşte în Hristos decât plecând de la caracterul milosteniei care i s-a oferit, trecând prin modul de fiinţă filial, prin pecetea baptismală şi prin duhul adopţiei:

Cel care şi-a dus toată viaţa după milostenie desăvârşită, arată că milostenia este deschisă omului ca şi comuniune a fraţilor săi, prin care s-a făcut ca şi Hristos, toate în toţi. Smerenia, sărăcia şi blândeţea sunt trăsăturile distinctive ale caracterului ipostatic după care omul s-a renăscut prin legea naturii, după Duh în Hristos:

„Hristos, „toate în toţi" prin cei ce sunt mai deasupra naturii şi de lege, şi care au creat în noi conformarea în Duh cu Împărăţia fără de început; confirmarea care a venit să *caracterizeze* (ticăloşia) umilinţei şi blândeţea inimii în contururile care denotă omul desăvârşit creat după Hristos" (*Pater,* PG 90, 893 B-C).

Prin urmare, pentru Maxim fericirile nu sunt desăvârşiri morale. Ele indică inovarea omului care a reintrat în înseşi curentul Filantropiei Trinitare în care mişcarea ipostatică a kenozei a oferit omului adopţia filială. Fericirile sunt prin urmare trăsături caracteristice omului devenit fiul lui Dumnezeu şi angajat de Fiul în kenoza Lui ipostatică a iubirii Sale de oameni. Sărăcia cu duhul, ca şi asemănare extremă a Fiului lui Dumnezeu este principiul îndumnezeirii care introdus omul în inima Sfatului Trinitar:

„prin harul sărăciei, Duhul Sfânt, templul sfinţeniei (omului) a devenit locuinţa lui Dumnezeu în Duhul, făcându-şi cu adevărat virtutea lui Dumnezeu, care S-a smerit pe Sine însuşi până la forma robului şi arătându-se pe Sine ca fiind acelaşi cu oamenii... Ridicând prin smerenia îndurării orgoliului, El a devenit plăcut (*eucharistos*) lui Dumnezeu şi iubit de toţi

anul 680.

[104] CF. despre acest subiect studiul cât se poate de sugestiv al lui Olivier Clement, „Vladimir Lossky: un teolog al persoanei şi a Duhului Sfânt", în *Mesagerul exarhatului patriarhatului rus,* 1959, p. 137-206, mai toată pagina 205.

[105] *Queastio disputata „De Caritate"* art. 3, a se compara cu Maxim: „puterea milosteniei redeschide toate formele virtuţii" (Ep. 2, PG 91, 400 A).

oamenii. Căci *smerenia este comprehensiunea profundă a principiului suprem care, în ciuda ostilităţii noastre, ne-a apropiat de Dumnezeu.* Datorită ei s-a produs concordia oamenilor între ei şi s-a oferit iertarea celor care sunt îndatoraţi" (*Ep.* 13, PG 91, 509 C-512 A).

În măsura în care caracterul ipostatic al cetăţeniei noastre în Împărăţie, face ca umilinţa să fie prima şi ultima dintre virtuţi, care domneşte ca şi pecete" (PG 91, 185). Ea nu îl paralizează pe creştin într-o inhibiţie timidă ci îl stimulează în curajul învederat al filantropiei după o modalitate capabilă de a angaja o putere irezistibilă de convertire. Numai ea poate înduioşa inima omului prin orice putere naturală (chiar şi atotputernicia dumnezeiască) care nu a fost forţată să iubească. În aceasta se cuprinde sursa cea mai bună a duhovniciei kenotice care a caracterizat în special pe stareţii ruşi şi pe care Dostoevski – fiindcă ea a însemnat depărtarea de nihilismul ateu – a rezumat-o cel mai bine într-o frază a monahului Zosima: „uneori, în faţa anumitor idei, rămânem perplecşi, contemplând peste tot păcatul oamenilor şi astfel ni se cere: să recurgem la forţă sau la o iubire smerită? Decidem de fiecare dată: recurgem la o iubire smerită. Dacă tu ajungi al această rezoluţie, ai putea cucerii toată lumea. Smerenia iubirii este o forţă teribilă, cea mai puternică dintre toate, cu care nu se poate compara nimic." (*Fraţii Karamazov,* partea a doua, cartea VI, cap. 1). Mai aproape de noi, Siluan de la Muntele Athos: „cel care este smerit şi-a biruit deja duşmanii. Cel care a cunoscut Duhul Sfânt şi prin El s-a îmbrăcat cu haina smereniei, a devenit asemănător cu maestrul său Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu."

Dar, după Maxim, omul nu a putut găsii mântuirea şi îndumnezeirea care a pătruns în mişcarea kenotică a Fiului lui Dumnezeu care nu a fost numai principiul răscumpărării omului, ea a fost inseparabil principiul ei îndumnezeitor: mântuit ipostatic de kenoza Fiului lui Dumnezeu, omul a putut dobândii, în Duh, libera cunoştinţă cu Fiul urmându-i filantropiei Lui:

„nimic nu vrea Dumnezeu mai mult ca reîntoarcerea, printr-o convertire adevărată, a oamenilor spre El. Văzând aceasta arătată, Cuvântul Tearhic al lui Dumnezeu Tatăl, imediat prin primul şi ultimul caracter al bunătăţii Sale infinite, a consimţit, după modul (*tropos*) indicibil al condescenţei Sale, să intre în raport cu carnea noastră. El a suferit şi a îndurat pentru ca noi să fim reconciliaţi cu Tatăl, noi care am fost duşmanii şi adversarii Lui, pentru ca să putem rămâne în viaţa fericită din care am fost înstrăinaţi. El a vindecat nu numai prin miracole bolile noastre luând în patima Sa neputinţele noastre şi plătind prin moarte datoria noastră ca unii care am fost responsabili, El, Cel fără de păcat, dar deasemenea, după ce ne-a arătat în mai multe feluri, El a voit să ne sfătuiască *să devenim ca ai Lui după comportamentul filantropic şi prin milostenia desăvârşită unii vis-a-vis de alţii*" (Ep. 11, PG 91, 453 B-C).

Urmând Fiului în kenoza Lui filantropică, creştinul a dobândit puterea convertirii unei iubiri smerite. Plecându-se până la nivelul fratelui său păcătos, el poate să mântuiască fără să violeze prin înviere, prin înseşi kenoza Sa, demnitatea ipostatică a fiul al lui Dumnezeu. Această experienţă al mântuirii în libertate, Maxim a experimentat-o în raportul său cu părintele lui duhovnicesc:

„părinte, iubitul lui Dumnezeu, comportându-te după Dumnezeu şi urmând legii Sale, tu ai dispreţuit legea umană şi depăşind prin kenoză măsura acestuia şi ridicându-te prin sărăcia lipsei mele de experienţă şi de cuvânt sau chiar de înseşi temeinicia mea excesivă, ca să fiu mai deschis. Căci eu nu mă ruşinez după cum se cuvine de greşelile cele mai impresionante ca să arăt că tu le-ai angajat ca să le acoperi prin milostenie... Dumnezeu, de fapt, are obiceiul de a se situa, fără mutaţie, în sensul condescenţei pentru a arăta, prin acest exces, mai adevărat insuficenţa lipsurilor noastre şi pentru ca să ne facă cunoscută golătatea

noastră. Prin această atitudine, mai presus de orice deminate, El a inspirat o conştiinţă mai exigentă prin ceea ce este conform demnităţii noastre" (*Th. Pol.* 10, PG 91, 133 B-C).[106]

Dar, deja prin paternitatea duhovnicească a monahilor, Maxim viza Iconomia Corpului lui Hristos în comuniunea sfinţilor prelungită prin substituţia ipostatică care caracterizează filantropia Capului. Prin mişcarea Sa a kenozei Capului s-a prezentat în membrele cele mai sărace şi în toţi cei care pleacă spre cei mai săraci şi se astfel se împart:

„dacă după cum a spus El (Matei 25, 40), Dumnezeu s-a sărăcit pe Sine prin condescenţă pentru noi, împlinind în Sine din compasiune suferinţa altora şi suferind tainic până la sfârşitul tuturor timpurilor după măsura suferinţelor noastre; devine din ce în cei mai clar că El este şi v-a rămâne Dumnezeu, prin asemănare, ca Cel care, imitând Filatropia dumnezeiască, a biruit într-un fel dumnezeiesc, suferinţele nefericiţilor şi *a prevăzut în atitudinea Lui aceiaşi tărie pe care Dumnezeu, care corespunde prin măsura Sa providenţei mântuirii*" (Myst., 24, PG 91, 713 B).

Dacă kenoza filantropică s-a descoperit a fi în definitiv unicul principiu al îndumnezeirii, ea nu rămâne mai puţin ca şi lege a milosteniei care singură ar putea oferii omului mântuirea. Prin urmare, îndumnezeirea şi mântuirea coincid pentru Maxim şi am putea cere teologilor care o separă ca să elaboreze o concepţie adevărată a îndumnezeirii ca şi adopţie filială caracterizată de milostenie.[107] Legea milosteniei este pentru Maxim harta Împărăţiei şi „metabolismul" corpului lui Hristos. Cei care nu intră în curentul filantropiei şi nu îi urmează Lui până la kenoză, rămân în afara mântuirii la fel ca şi cei care refuză să se convertească:

„iubite fiu, devenind milostiv şi iubitor, imită-L pe Cel pe care deliberat a acceptat să moară din iubire faţă de noi... Dacă noi nu facem acestea, suntem acuzaţi pe bună dreptate că am încălcat voinţa patimilor dumnezeieşti. Ascultă acest cuvânt care, dacă el este tare, nu poate fi adevărat. Cei care nu se deschid păcătoşilor care se pocăiesc interpretează greşit bunăvoinţa lui Dumnezeu şi kenoza Lui filantropică pentru noi, la fel ca şi cei ce nu voiesc să se convertească. În cele din urmă, noi trebuie să facem ale noastre suferinţele altora din cauza demnităţii şi a naturii noastre şi noi nu putem să arătăm ca fiind diferiţi de cei care nu cinstesc binefacerile lui Dumnezeu faţă de noi, dacă noi nu îi imităm pe cei ca şi noi" (*Ep.* 11, PG 91, 457 A-C).

Pentru Maxim, legea milosteniei, prin credinţa ca şi principiu al îndumnezeirii şi ca şi sursă a mântuirii, aruncă kenoza filantropică a creştinului de la iubirea vrăjmaşilor în martiriu. Maxim este categoric: natura umană nu poate împlinii decât un plan ipostatic al filantropiei trinitare. Dacă ea se pliază prin faptul că se pune în practică prin voinţa de a subzista ca şi natură ea este constrânsă să se apere contra altora care ameninţă supravieţuirea şi sfârşitul ei prin intrarea în lume – în sensul ioaneic al urii. Dacă în Hristos, ea răspunde chemării

[106] Alt text paralel: „devenind în toate aspectele după Dumnezeu prin împlinirea poruncilor Sale dumnezeieşti, el a venit ca şi duh al adopţiei, prin excesul extrem al sărăciei tale, o atitudine smerită vis-a-vis de ceea ce, la fel ca şi mine, s-a afundat în puroiul patimilor... Tu ai devenit tu însuşi, gazda mântuirii noastre pentru toţi cei care caută cu credincioşie binele, mergând spre virtute pe cei care conduc cu înţelepciune după tine viaţa lor, conduşi de directivele didactice sau de sublima ta condescenţă" (*Th. Pol.* 7, PG 91, 69 B-C).

[107] Ar trebui oare să opunem sistematic răscumpărarea şi îndumnezeirea sau să voim să subordonăm prima celei de a doua? Taina filantropică nu este şi ea una? Oare îndumnezeirea nu constă doar din libertatea măreaţă a copiilor lui Dumnezeu care ne-a răscumpărat, în mântuire, prin ascultarea până la moarte a Fiului lui Dumnezeu făcut om? Părinţii în general şi în special Maxim nu s-au opus acestui punct de vedere. Este regretabil că neînţelegerea radicală a palamismului s-a arătat prin anumiţi teologi catolici cucernici cum ar fi şi teologul ortodox V. Lossky opus celor doi în articolul său „Răscumpărare şi îndumnezeire", în *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu,* op. cit. p. 95-108. Opus acestora a se vedea frumoasele rânduri ale Grillmer, *Taina pascală*, Paris, 1972, p. 277-369 (peste tot Maxim, p. 354-357).

dumnezeieşti a adopţiei filiale, ea supravieţuieşte kenozei Fiului până în iubirea trinitară a duşmanilor şi a oferirii vieţii pentru natura umană. Ea trebuie să aleagă între prenitatea infernală şi moartea-învierii pascale.

Trei lucruri ameninţă omul, căci el trebuie să moară faţă de ele deliberat şi prin liberul său arbitru: Dumnezeu, natura şi lumea. În atragerea spre sine, nimeni nu poate să îl atragă pe om decât cele două naturi şi să schimbe în el felul existenţei naturale a omului care este schimbat prin libera lui poziţie: cu excepţia faptului când acţionează asupra naturii... Intermediar între Dumnezeu şi monadă, natura omului, natura omului se învecinează cu ei. Dacă omul o ia ca şi singurul final, ea separă cele două extreme într-un fel egal şi nu permite omului să avanseze spre Dumnezeu şi în acelaşi fel tind să cadă spre lume. Dar atunci când omul se pune în mişcare după dispoziţia intimă a liberului său arbitru, alege una dintre cele două extreme, schimbându-şi energia lui, schimbându-şi numele şi devenind carnal, fizic sau duhovnicesc. Opera şi marca omului carnal este de a nu voi să facă decât răul. Cea a celui fizic, este de a nu voit să facă decât răul şi a îl urma. Cea a celui duhovnicesc este de a voi să facă numai binele şi de a accepta să sufere voluntar pentru virtute, dacă o cere situaţia. *Dacă prin urmare tu vrei să fi condus de Duhul lui Dumnezeu dezbracă-te de lume şi de natură. Sau mai multe decât orice, circumscrie-te în raport cu cei care nu refuză să urmeze nedreptăţii.* Nu refuza să suporţi insolenţele şi jignirile, a face bine celor care îşi fac rău şi de a ierta tot cea ce ai făcut pe baza harului şi a virtuţilor lui Dumnezeu, căci chiar El însuşi a spus; „dacă cineva voieşte să îşi intenteze un proces şi să îşi i-a haina, tu lasă-i şi cămaşa.” După cuvântul preafericitului apostol: „blestemaţi noi binecuvântăm, persecutaţi noi suportăm, blasfemiaţi, noi consolăm”...

Pentru a nu fi trupeşti şi a nu voi şi a nu cunoaşte nedreptatea sau fizic, a nu suporta nedreptatea, caută să fi duhovnicesc şi să voieşti să faci numai binele şi să suporţi voluntar răul pe care l-ai putea comite. *Să ai ochii fixaţi la Autorul mântuirii noastre Iisus care, în locul tuturor bunurilor pe care nimeni nu le-a putut să le îmbrăţişeze prin conştiinţă, a suportat cu răbdare păcatele celor nemulţumiţi dintre toţi păcătoşii cum nimeni altul nu le-a mai suportat. Căci scopul Celui care a dat porunca (milosteniei) a fost de a elibera omul din lume şi din natură* (Ep. 9, PG 91, 445 A-448 C).

Singur numai cel care a făcut al său, în Hristos, scopul (*skopos*) filantropiei trinitare ar putea reproduce în viaţa sa kenoza paradoxală a Fiului lui Dumnezeu. Prin transcederea legii carnale a lumii şi a legii fizice a naturii, kenoza a reînnoit omul ipostatic prin manifestarea, în felul lui de a exista pnevmatic, a adopţiei filiale în Duhul. Împlinind cele ale Domnului, creştinul a atins, în porunca iubirii vrăjmaşilor, eshatologia filantropiei şi a intrat, ca şi fiu adoptiv, în lumea felului de a exista al Treimii:

„este imposibil pentru un om să iubească pe cel pe care l-a făcut să sufere, chiar şi dacă el crede că a renunţat de mult la lucrurile acestei lumi, fără să înţeleagă bine scopul Domnului: dar dacă harul lui Dumnezeu l-a făcut capabil să cunoască şi dacă el şi-a conformat viaţa cu ardoare, atunci el poate iubii din fundul inimii pe cel care îl torturează şi îl urăşte. Aşa au fost Apostolii după ce au primit cunoaşterea” (*Asc.* PG 90, 920 A).

Iubirea vrăşmaşilor, ca şi capăt al filantropiei trinitare, este în definitiv unicul principiu al îndumnezeirii noastre. Paradoxal, trebuie să vorbim în acest caz, de un „principiu eshatologic” căci pentru Maxim îndumnezeirea nu este doar o tendinţă teleologică înscrisă în natură, ci şi o asimilare ipostatică în Duhul a Celui care vine şi care ne întâlneşte care îşi dă viaţa pentru alţii. Caracterul eshatologic al milosteniei a „inovat” natura în ea înseşi şi a

împlinit dorinţa lui. această dorinţă, nu a avut niciodată scopul de a lăuda ordinea de sine, sub durerea de a cădea în adâncul infernal al patimii de sine:

„pentru reptile şi pentru fiarele sălbatice care sunt conduse de natura este imposibil de a nu se opune pe cât pot celor care le fac să sufere. Dar cei care sunt creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, care sunt conduşi de Cuvânt şi care au primit de la El legea lor, lor le este imposibil de a nu se întoarce spre cei care le-au făcut rău şi de a îi iubii pe cei pe care îi urăsc... Domnul a făcut acest lucru pe înţelesul nostru şi noi am arătat acest lucru prin propriile noastre fapte. La fel toţi ucenicii: nu li s-a cerut lor să iubească semenii până la moarte, rugându-se cu fervoare pentru cei care îi lovesc" (*Asc.* PG 90, 917 B-C).[108]

Milostenia, naşterea eshatologică în viaţa trinitară

Pentru cel care, la fel ca şi Maxim, a avansat în viaţă spre întâlnirea eshatologică a scopului ultim al Filantropiei, îndumnezeirea nu putea să apară, în toate metaforele împlinite, la fel ca şi trecerea pascală care s-a împlinit pe Cruce. Triudum Pascal a devenit deasemenea pentru cifrul eshatologic al îndumnezeirii care s-a împlinit, prin trecerea prin martiriu, asimilarea desăvârşită a Fiului în kenoza şi în preamărirea Sa:

„te rog să te rogi pentru mine Domnului pentru ca să rămân odată în El care sunt viu şi care acţionez, nu paralizat de patimi ci purtând puterea Crucii, a Morţii, a Mormântului şi a învierii lui Hristos. Puterea crucii prin lipsa de activitate a păcatului. Puterea morţii prin respingerea a tot ceea ce este rău. Puterea Mormântului în depoziţia sufletului faţă de toate ataşamentele sensibile. Puterea învierii în bogăţia virtuţilor, în supraabundenţa adevăratei cunoaşteri a lui Hristos şi a învierii plecând de la cele pieritoare spre cele superioare, pentru ca în cele din urmă să devenim împreună corporali şi co-duhovniceşti cu El. Ca să ne exprimăm mai simplu, El a devenit în toate asemănător promisiunii Sale, cu excepţia identităţii naturii" (*Ep.* 25, PG 91, 613 C-D).[109]

„Claritatea este calea adevărului pe care Cuvântul a făcut-o a Sa şi care i-a condus pe cei care merg prin El spre Dumnezeu Tatăl, curăţiţi de toate felurile de patimi. El este uşa: cel care intră prin El intră în Sfânta Sfintelor şi se face vrednic de a contempla frumuseţea inaccesibilă a Sfintei şi Împărăteştii Treimi" (*Ep.* 2, PG 91, 404 A).

Dar această intrare eshatologică în sânul Treimii nu este rezervată exclusiv pentru cele de după moarte. Ea începe deja în viaţa noastră de oameni botezaţi când, după ce am fost primiţi în Hristos prin noua naştere, participăm sinergic la kenoza Fiului lui Dumnezeu şi începem să vieţuim deja în libertatea măreaţă a milosteniei. În sfinţii care, prin milostenia lor, vieţuiesc deja după mântuire în oraşul ce are să vină, Împărăţia face să strălucească noutatea tăcută în mijlocul unei lumii îmbătrânite:

[108] Alt text paralel: „Hristos ne-a convins să suportăm pentru El şi unii pentru alţii, El fiind primul care a dat un exemplu în capacitatea de a suferii pentru noi. Prin milostenie, toţi sfinţii au răbdat până la capătul păcatului; fără să facă caz de viaţa prezentă, ei au trecut prin formele multiple ale morţii fiind asemănători cu plecarea din lume în ei înşişi şi în Dumnezeu şi reunind în ei înşişi partidele deşirate ale naturii" (*Ep.* 2, PG 91, 404 C-D).

[109] În acest context al propriei Sale eshatologii pascale existenţiale am putea înţelege fără să reducem la o gnoză simplă unul dintre textele cele mai tainice texte care sunt citate de Maxim: „taina Întrupării Cuvântului conţine în sine toată puterea enigmelor Scripturii, toată semnificaţia creaturilor vizibile şi inteligibile. Cel care a cunoscut taina Crucii şi a Mormântului, cunoaşte principiul lucrurilor deja produse. Dar cel care a fost iniţiat în tăria care nu poate fi spusă a Învierii, cunoaşte scopul pe care Dumnezeu l-a avansat fix în toate" (1 *Th. Ec.* 66, PG 90, 1108 A-B).

„Hristos ne-a oferit o adopţie filială acordându-şi naştere harului în Duhul: naşterea în cele de sus ale naturii care păstrează şi conservă în Dumnezeu decizia liberă a celor care sunt şi ei născuţi. Ei priveghează plini de iubire, în mijlocul unei dispoziţii drepte, despre harul primit şi care îi înfrumuseţează prin practica atentă a poruncilor a frumuseţii oferite din har. Ei participă la dumnezeire prin kenoza patimilor în măsura arătată de Cuvântul lui Dumnezeu, împlinind voluntar după Iconomie propria Lui kenoză în raport cu mărirea Lui fără amestecare devenind cu adevărat om” (*Pater,* PG 90, 877 A).

Dacă creştinul poate intra în această taină trinitară care este filantropia, aceasta este aşa fiindcă în milostenie se poate descoperii taina libertăţii şi darul care este felul de a exista al ipostasului trinitar al Fiului şi care în El a fost adoptat de har. De aici crezul păcătosului căzut în condiţia lui de robie faţă de păcat, prin dorinţa eudemonică a unei naturi umane ca şi caracter ipostatic al unei filiaţii trinitare care s-a împlinit într-o libertate măreaţă:

„slujitori sunt cei care împlinesc poruncile Domnului prin credinţa în ameninţări şi cei care muncesc voluntar pentru cei care nu sunt copţi. *Mercenari* sunt cei care, prin dorinţa lucrurilor promise, duc cu răbdare greutatea căldurii zilei, cei care îşi schimbă viaţa pentru viaţă, prezentul pentru cele ce vor să vină după propriul lor liber arbitru. *Fii* sunt cei care, nu prin credinţă şi nici prin dorinţa lucrurilor promise, ci prin modul (*tropos*) şi obişnuinţa (*hexis*) înclinaţiei şi a dispoziţiei intime a sufletului faţă de bine, nu se separă niciodată de Dumnezeu, la fel ca şi acel fiu din parabolă despre care s-a spus: „fiul Meu, tu eşti întotdeauna cu mine şi tot ceea ce este al Meu este şi al tău”, existând atât de mult cât este posibil, prin poziţia lor prin har, spunând că Dumnezeu este şi are o fiinţă nepregătită după natură şi cauză” (*Myst.* 24, PG 91, 711 D- 712 A).

Ultima frază a acestui pasaj arată că Maxim s-a gândit la adopţia filială prin har a omului în inima tainei trinitare. În Duhul Sfânt care mărturiseşte în Sine filiaţia ipostatică, el a putut striga „Ava, Părinte” şi a putut pătrunde prin deposesiunea milosteniei în taina perihorezei trinitare în care a fost conceput planul filantropic. Textul care ne este prezentat mai sus constituie probabil suma mistică maximiană. Apofaza mistică care a apărut în ultimul nivel ca şi intrare în „sinele Părintelui” sau o împlinire „monarhică” a întregii perihoreze trinitare care poartă filantropia:

„sufletul a început să cânte fără încetare în simfonie cu îngerii, unicitatea Dumnezeirii într-un fel trinitar (în „Sfânt Domnul Savaot”) care este condus de har, prin asemănarea celui care îl poartă, spre filiaţiune. Prin această filiaţiune, având în rugăciune pe Dumnezeul lui ca şi Părinte tainic şi unic după har, s-a realizat printr-un extaz faţă de toate, în Unitatea care este taina cea mai intimă Acestuia şi el v-a simţii şi cunoaşte cel mai mult tainele dumnezeieşti care ar voi să fie ale sale, fără să poată fi cunoscute prin sine sau prin altele ci prin Dumnezeu, ridicându-se întreg şi total în bine, în întregime prezent într-un fel dumnezeiesc, pătrunzând în sine fără patimă şi îndumnezeind deplin” (*Myst.* 23, PG 91, 701 B-C).

Dar pentru Maxim nu există mistică trinitară care se înrădăcinează în planul filantropic. Deja Avraam, părintele credincioşilor, care după interpretarea patristică a primit vizita Treimii, nu a avut acces la această taină decât numai în măsura în care a „văzut ziua” Întrupării (Ioan 8, 56) deschizându-se filantropiei prin comuniunea cu toţi oamenii. Omul nu a avut acces la adopţia lui ipostatică în Treime care a urmat kenozei Fiului prin care acesta a luat în calcul pe toţi cei dintre oameni care S-a făcut „toate în toţi”:

„aceasta pentru a putea rectifica după anumite principii ale fiinţei natura sa şi de a fi oferiţi de Dumnezeu şi a fii primiţi în Dumnezeu, căci marele Avram merita să îl vadă pe

Dumnezeu în chipul omenesc şi să Îl primească ca şi oaspete, din cauza desăvârşirii principiului naturii care a prins în sine filantropia. El a fost ridicat la Sine şi a abandonat particularismele care au fost împărţite şi divizate, fără să ispitească nici un alt om pentru altul, ci considerând pe unul dintre cei doi ca şi toţi şi ca şi unul singur" (*Ep.* 2, PG 91, 400 C).

Născând pe Dumnezeu în milostenie, Maxim a avansat întotdeauna mai departe în eshatologia trinitară a chemării sale ipostatice. El le-a împlinit pe cele de aici în martiriul care a configurat definitiv asemănarea Fiilor lui Dumnezeu în kenoza lui ipostatică. Dar, în această kenoză, El a enipostaziat eshatologic felul Bisericii din vremurile lui şi mărturisirea sa sângerând în iubirea smerită care a fost sortită puterii convertirii, mai mult decât puterea care a nu a putut să înăbuşească vocea lui.[110] Dacă el a primit numele de Mărturisitor, aceasta a fost aşa fiindcă el a *devenit* taina a ceea ce a proclamat el, în momentul procesului său, în aceşti termeni:

„dacă Dumnezeu care prin natura Lui ne-a mântuit, nu ne-a mântuit El mai înainte de a consimţii să se smerească, ca şi om, care prin natură este mântuit; va fi el oare mântuit sau v-a mântuii pe alţi fără să se smerească?" (PG 90, 160 B-C).

Dacă icoana Sfântului Maxim Mărturisitorul este întotdeauna cinstită de Biserică, aceasta este aşa fiindcă după cum spune Sinodul de II de la Nicea, „cinstita cruce este tipul tuturor icoanelor" (*Centuriile despre milostenie,* II, 67). Ea este cea care i-a preschimbat pe sfinţi, căci devenirea Fiului Omului a deschis oamenilor devenirea lor de fii ai lui Dumnezeu. Avansând în această taină a milosteniei, el a putut trece în „ceea ce nu a trecut" (1 Cor, 13, 8), adică în Dumnezeu care este, care v-a fi şi care v-a venii.

[110] La douăzeci de ani după moartea sa, monahii s-au reunit în Constantinopol, în 680, la Sinodul Ecumenic VI care a proclamat dogma celor două voinţe a lui Hristos. Cf. traducerii noastre a procesului şi a confirmării morţii Sfântului Maxim: *Martiriul Sfântului Maxim Mărturisitorul.*